

نگاهی به کتاب «نحو تفعیل قواعد نقد متن الحدیث»

با موضوع نومعترزلیان
و نقد محتوایی صحیحین

نقد و بررسی کتاب

مریم ولایتی

نحو تفعیل قواعد نقد متن الحدیث؛ اسماعیل کردی؛ دمشق:
دارالاول، چاپ دوم ۲۰۰۸ م.

حدیثی معاصر در اهل سنت را مورد توجه قرار داده و سپس،
به معرفی مؤلف و کتاب وی می پردازد. بررسی مبانی فکری و
دیدگاه های مبنایی اسماعیل کردی و قواعد نقد متن از نگاه
کردی و تطبیق آن بر احادیث صحیحین، از دیگر مباحث
مطرح در نوشتار می باشد.

کلیدواژه: کتاب نحو تفعیل قواعد نقد متن الحدیث،
نومعترزلیان، نقد محتوایی صحیحین، نواندیشان اعتدالی،
روایات صحاح سته، احادیث صحیحین، اسماعیل کردی،
تجدیدنظرطلبان اعتدالی، معرفی کتاب، نواندیشان
معتزلی، متون احادیث صحیحین، نقد متن حدیث

چکیده: کتاب «نحو تفعیل قواعد نقد متن الحدیث؛ درآسه
تطبیقیه علی بعض احادیث الصحیحین» اثر اسماعیل
کردی از نویسندگان سوری است که در شمار تجدیدنظر
طلبان اعتدالی بوده و در کتاب مذکور، به دنبال کاربردی
کردن قواعد نقد متن بر احادیث صحیحین است. این کتاب
را باید در شمار نگارش های نقادانه ای دانست که مؤلف می
کوشد در خلال آن، نقد متن را که در میان متأخران مورد
غفلت واقع شده، عملی سازد. نویسنده نوشتار حاضر را با
هدف معرفی کتاب مذکور به رشته تحریر در آورده است.
وی در راستای این هدف، ابتدا موضوع ظهور جریان های

پیشگفتار

بحث دربارهٔ صحت صدور همه روایات صحاح سته به ویژه «صحیحین» و ضرورت بازنگری احادیث بر مبنای قواعد قطعی و یقینی نقد متن، از جمله مسائلی است که در دوره معاصر در جهان اهل سنت مطرح شده است. هر چند برخی به شدت در مقابل این جریان ایستاده و سعی در اثبات حقانیت تمامی اقوال پیشینیان دارند تا آنجا که راه هر گونه نقد به روی ایشان را بسته و حتی به صحت نقل‌های تاریخی بر اثبات خرده‌گیری صحابه به یکدیگر نیز باور ندارند. در این میان اسماعیل کردی از جمله نومعتزلیان معاصر است که به گفته خود، تمام هم و اودفاع از مجد اسلام و جایگاه رفیع پیامبر (ص) و صیانت آن از پیرایه‌های مخالف با قرآن، علم، عقل و وجدان است، از نگاه او تنها راه موجود برای پذیرش اندیشه صحیح، رجوع به فکر و منطق است. وی بر این باور است که بحث و بررسی‌ها باید به شیوه علمی و عقلی صورت پذیرد و تا اندیشه و منطق به استخدام انسان در نیاید، هیچ تمدن جدیدی بر مبنای تفکر آزاداندیشی پایه‌گذاری نخواهد شد.

نقد و بررسی احادیث، مرتبط با موضوع میراث‌داری گذشتگان می‌باشد که امری است ارزشی و غیر قابل انکار، اما در این میان آنچه به طور غالب مورد توجه واقع شده، پای فشردن بر صحت منقولات پیشینیان و گاه حتی تعصب به خرج دادن درباره بیشتر آن چیزی است که نقل شده و اکنون در اختیار ماست. با این استدلال که ایشان به دلیل نزدیکی با پیامبر (ص) که مصدر اصلی شریعت بوده‌اند، صد در صد از فهم صحیح‌تر و دقیق‌تری نسبت به ما برخوردار بوده‌اند؛ عاملی که برخی پژوهشگران با عنوان «سلطه سلف بر خلف» یا «سیطره آباء بر ابناء»^۱ از آن یاد کرده‌اند. دقیقاً همین مسئله است که در صورت توجه بیش از حد به آن، جایگاه عقل و اندیشیدن درباره منقولات را به شدت تضعیف می‌کند و پیرایه‌هایی را به دین نسبت می‌دهد که پیامدی جز کرب و زشت شدن چهره دین و در نهایت انزجار از اصل دین در پی نخواهد داشت.

چنانچه گذشت دوره معاصر چنین رویکردی را بر نرفته است. امروز خاستگاه نگاه نقادانه به میراث حدیثی در جهان اسلام کشورهای عربی و به ویژه مصر است که به دنبال پاسخگویی به سؤالات جدید که بر اثر تغییرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جهان اسلام در مواجهه با تمدن غرب پدید آمده^۲ و القای شبهه از سوی متفکران غربی مبنی

۱. عین عبارات از کتاب تحریر العقل من النقل از سامر اسلامی، ص ۱۷۹ نقل شده است.

۲. ابراهیم شریف در مقدمه کتاب خود در صص (م) و (ن) و فهد رومی در ج ۲، صص ۷۱۶ و ۷۱۷ و ویلانت در دائره المعارف قرآن مدخل تفسیر معاصر، ج ۲، صص ۱۲۴-۱۲۵ به برخی از عوامل و زمینه‌های این تغییر اشاره کرده‌اند. کتاب ارزشمند جریان‌شناسی قرآن‌پسندگی نیز ذیل عنوان «زمینه‌های پیدایش جریان قرآن‌پسندگی در دوره معاصر» به خوبی این سیر را تبیین کرده است (صص ۵۵-۵۸).

بر ناکارآمدی دین،^۳ مکتب تفسیری کاملاً متفاوتی در میان دانشمندان مسلمان به پیشتازی شیخ محمد عبده^۴ شکل گرفت، گرایش تفسیری جدیدی با عنوان «تفسیر اجتماعی» که بنا به گزارش ذهبی یکی از ویژگی‌های آن پرهیز از نقل اسرائیلیات، روایات ضعیف و موضوع و همچنین نقد احادیث صحیحین است. از نگاه ایشان وجود این گونه پیرایه‌ها و مطالب خرافی است که به نام روایت پیامبر به دین اسلام نسبت داده شده و چهره آن را کرب و زشت و ناکارآمد نموده و تا این پیرایه‌ها از دین زدوده نشود، مسلمانان همچنان گرفتار قیود اسارت و بدبختی‌های ناشی از آن هستند.^۵ ابوریه نیز معتقد است وجود این گونه روایات احادیث را آسیب‌پذیر کرده و باید آنها را به نقد کشید.^۶ ابوزید نیز به جای «بحث و پژوهش علمی»، عامل اصلی تهدیدکننده اعتقادات را «گرایش مقلدانه» می‌داند که می‌پندارد اسلام تا این اندازه سست و فروپاشیده و ایمان مردم چنان ضعیف و متهافت است که تاب هیچ گونه پژوهش علمی را ندارد.^۷

ظهور جریان‌های حدیثی معاصر در اهل سنت

با توجه به فضایی که شرح آن گذشت، بسیاری از عالمان معاصر اهل سنت به این نکته راه بردند که آموزه «عدالت صحابه» و نیز «صحت همه روایات جوامع حدیثی شش‌گانه» با مشکل جدی روبروست و بازنگری میراث حدیثی ضروری است. همین مسئله موجب شکل‌گیری جریان‌ها و آثاری شد که در مجموع می‌توان آنها را جریان‌ها یا آثار تجدیدنظرطلبانه^۸ نامید که البته خود به دو گروه «افراطی» و «اعتدالی» قابل تقسیم است. گروه نخست یکسرحجیت سنت را نفی می‌کند و گروه دوم ضمن پایبندی به اصل سنت، بیشتر بر نقد و اصلاح میراث حدیثی اهتمام دارد.^۹ افرادی چون رشیدرضا، احمد

۳. مؤلف کتاب جریان‌شناسی قرآن‌پسندگی با ذکر دلایلی چند به نقد این باور عمومی پرداخته که لزوماً خاورشناسان و مطالعات ایشان، تنها عامل تأثیرگذار قوی بر این جریان باشد (رک به: صص ۵۱-۵۵).

۴. البته از کسان دیگری به عنوان آغازگر همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی مشهور به افغانی (اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، ج ۲، ص ۷۱۷)، سرسید احمد خان (دائرة المعارف قرآن، ج ۲، ص ۱۲۶) کواکبی و... نیز نام برده‌اند که با توجه به موضع‌گیری‌های متفاوت هر یک در مواجهه با پیشرفت‌های تمدن غرب، هر کدام به نوعی می‌تواند پیشگام باشد. (برای مشاهده تقسیم‌بندی گروه‌های مختلف مسلمان در این حوزه رک به: جریان‌شناسی قرآن‌پسندگی، صص ۵۵-۵۶)

۵. التفسیر و المفسرون، ذهبی، ج ۲، صص ۵۷۹ و ۵۵۲.

۶. اضاء علی السنه المحمدیه، ابوریه، ص ۱۸۲.

۷. معنای متن، نصر حامد ابوزید، بانلدکی تلخیص، ص ۳۲.

۸. به این مسئله در مقاله پربار جناب استاد مهدوی راد نیز اشاره شده که عواملی چون «تردید در حجیت سنت» (چه انکار سنت «از اساس» (قرآن‌پسندگان) و چه تردید در «سنت گزارش شده (محکبه)» که البته باید میان این دو اصطلاح تفاوت قایل شد) و نیز «پژوهش‌های خاورشناسان درباره حدیث» بحث‌ها و چالش‌هایی را برانگیخت که حاصل رویارویی با دیدگاه‌های ایشان تألیف کتاب‌ها و رساله‌های متعددی بود که یک بخش آن ظهور تالیفات با نگاه «تجدید نظرطلبانه» به حدیث در روزگار معاصر است. (دانشنامه جهان اسلام، مدخل «پژوهش‌های حدیثی مسلمانان»، محمدعلی مهدوی راد، صص ۷۵۶ و ۷۶۷، با تلخیص).

۹. جریان‌شناسی قرآن‌پسندگی، محمد ابراهیم روشن ضمیر، ص ۵۷، با اندکی تلخیص.



بحث دربارهٔ صحت صدور همه روایات صحاح سته به ویژه «صحیحین» و ضرورت بازنگری احادیث بر مبنای قواعد قطعی و یقینی نقد متن، از جمله مسائلی است که در دوره معاصر در جهان اهل سنت مطرح شده است. هر چند برخی به شدت در مقابل این جریان ایستاده و سعی در اثبات حقانیت تمامی اقوال پیشینیان دارند.

امین، محمود ابوریه و ابراهیم فوزی از گروه دوم هستند.^{۱۰} البته در تاریخ پرفرازونشیب حدیث، مشابه این جریان‌ها وجود داشته است. برای نمونه یکی از جریان‌های شکل گرفته در نحوه تعامل با حدیث در گذشته، جریان عقل‌گراست که گستره اعتبار حدیث را محدود می‌کند. (عدم حجیت خبر واحد در عقاید) که در اثبات صدور به سخت‌گیری‌های سندی (علم رجال) و متنی (نقد متن یا نقد محتوایی) باور دارد و در تفسیر نص، اجتهاد عقلی را که به تأویل نیز می‌انجامد لازم می‌داند. برخی از این جریان‌های نوظهور معاصر نیز که نگاه نقادانه به حدیث دارند، در حقیقت مشابه همین جریان عقل‌گرای گذشته است. اینها را در اصطلاح «نوگرایان»،^{۱۱} «نومعتزلیان»، یا چنانچه گذشت «تجدید نظر طلب‌ها» گویند که بیشتر در کشورهای اسلامی عرب‌زبان، با توجه به جنبه مهم کار معتزله، یعنی ارائه تفسیر عقلانی^{۱۲} از وحی و شریعت می‌کوشند با احیای این مکتب فکری در اسلام و تطبیق آراء و آموزه‌های آن با مسائل جدید که به دنبال تحولات دوره مدرنیته بوجود آمده، راه‌حل‌ها و موضع‌گیری‌های مناسبی برای مسائل چالش برانگیز دین بیابند.

اسماعیل کردی: از نواندیشان معتزلی

در این میان اسماعیل کردی از نویسندگان سوری و در شمار تجدید نظر طلبان اعتدالی^{۱۳} است که با تالیف کتاب روشمند و

۱۰. نگاهی به جریان‌های حدیثی معاصر اهل سنت، مهدی مهریزی، با اندکی تلخیص، ص ۳-۵. همان

۱۱. سامر اسلامبولی در کتاب تحریر العقل من النقل به نقد این قاعده نود اصولیان پرداخته که در مواجهه با نص، هیچ اجتهادی نباید صورت بگیرد (لا اجتهاد فی مورد النص). ایشان می‌گویند این قاعده تنها خاص اصول فقه اسلامی نیست، بلکه در موارد قانونی هم کاربرد دارد؛ به طوری که مسئولین نظام اداری نیز برای پایان بخشیدن به موارد اختلافی خود به این قاعده استناد می‌کنند و سپس با علامت! شگفتی خود را از این مسئله نشان می‌دهد (تحریر العقل من النقل، ص ۳۳). ایشان هم چنین می‌افزاید علمای اصول فقه باید مشخص کنند که منظورشان از «نص» در این قاعده چیست؟ سپس در ادامه خود با دلایلی که ذکر می‌کند به مناقشه در مفهوم نص می‌پردازد و وجوه متعدد آن را تبیین می‌کند (همان، ص ۳۴-۳۷). در دنباله مباحث خود نیز به نحوه مواجهه نبی، رسول و نیز علما به مسئله اجتهاد پرداخته و با استناد به آیات قرآن وظیفه هر یک را به خوبی ترسیم کرده است.

۱۳. چنانچه گذشت اصطلاح اعتدالی برگرفته از کتاب جریان شناسی قرآن‌پسندگی، ص ۸۱ است که تجدید نظر طلبان این حوزه را به دو گروه افراطی و اعتدالی تقسیم کرده و اسماعیل کردی را در گروه اعتدالی جای داده است.

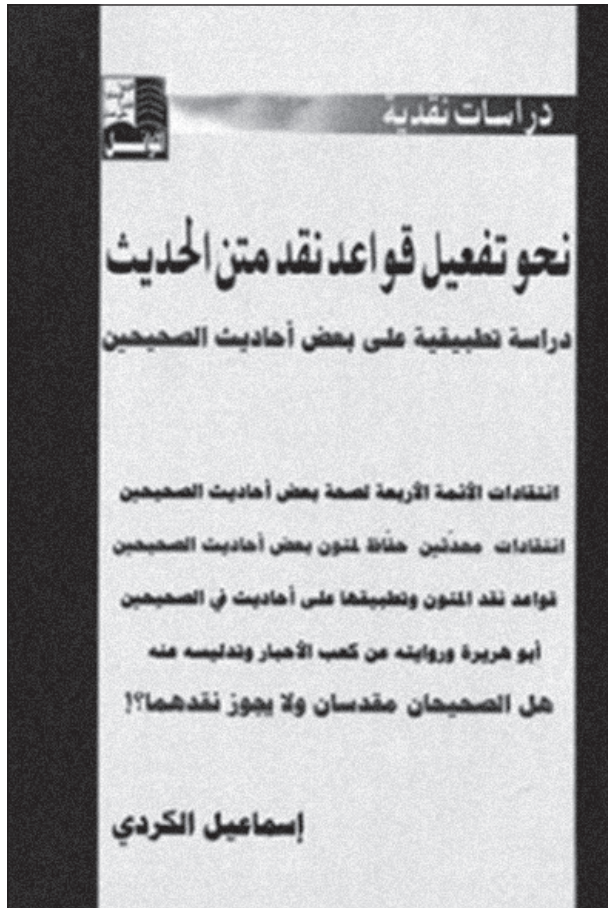
مستند نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث؛ در اسه تطبیقیه علی بعض احادیث الصحیحین به دنبال کاربردی کردن قواعد نقد متن بر احادیث صحیحین است. او معتقد است حدیث از ابتدای قرن بیستم تا دوره معاصر با تحولات زیادی روبرو شده؛ جریان‌هایی که همواره آمیخته با افراط و تفریط بوده‌اند. یکی از محورهای اساسی این تحولات «نقد و پالایش روایات» است. در این میان شعار عده‌ای تصحیح همهٔ مواریث پیشینیان بود که تا پیش از این با قداست ویژه‌ای بدان نگرسته می‌شد و همچنین از بین بردن زنگاری که فکرو اندیشه عربی را احاطه کرده بود و تفکر گروه دوم ایستایی در مقابل هر فرد متصل به این جریان و متهم کردن ایشان به کفر بود. گروه سوم نیز راهی میانه برگزیدند، نه چون گروه تفریطی به تصحیح همه مواریث قایل شدند و نه چون گروه افراطی (=المتشبهین بالماضی) شعار تصحیح نکردن هیچ یک را سردادند، بلکه گفتند تنها آن بخشی از مواریث که مرتبط با اقتضائات زمانه است باید اصلاح شود.^{۱۴}

اسماعیل کردی می‌گوید حاصل استقرای من در میان آثار موجود این است که بیشتر آنها تنها به شیوه و سبک نوگرایی (= نفس تقدیمی) نوشته شده، اما ایشان با افسوس گلایه‌مند این است که آراء و افکار این متفکران نواندیش به خودشان محدود شد و بسیاری از خوانندگان که همان توده و عموم مردم بودند، از شنیدن آن محروم ماندند. پس باورمندان به گذشته‌ها (=المتشبهین بالماضی) در مقابل نگاه‌های ایشان که در نقد برخی از تفاسیر قرآن یا برخی کتاب‌های حدیثی یا حتی خود احادیث نگاشته شده بود، موضع منفی گرفتند و طبیعی است که این موضع‌گیری‌های تند و شدید دلیل آن شد که هرگز کتاب‌های ایشان را نخوانند، (تعصب مانع درک حقیقت) چون به غلط تصور می‌کردند ایشان قصد نابودی سنت را دارند و از طریق نقد احادیث پیشینیان می‌خواهند خود دین را نابود کنند. در نتیجه به محض مشاهده عنوان تألیفات ایشان، به شدت از مفهوم و محتوای آن کناره می‌گرفتند. مؤلف در جای دیگر به عنوان شاهدی بر این سخن -اعتنای صرف به عنوان ظاهری کتاب- از دانشجوی جوانی یاد می‌کند که قرار بود در اصلاحات نهایی کتاب با او همکاری کند، اما پس از اخذ استفتا از فقیهان مبنی بر گناه بودن این کار منصرف شده و تکمیل اصلاح نهایی کتاب را وانهاد.

گذری کوتاه بر کتاب «نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث»

بخش نخست: تبیین دو محور اساسی به عنوان پیش فرض نقد متن با توجه به توضیحات پیش گفته کتاب نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث را باید در شمار نگارش‌های نقادانه‌ای دانست که مؤلف می‌کوشد در خلال آن قواعد نقد متن را که در میان متأخران مورد غفلت واقع شده، عملی سازد. برای تحقق این مطلب، دو مطلب

۱۴. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۸-۷.



در عبارت «الصحيحان اصح الكتب»، عدم اجماع امت بر صحت همه روایات صحیحین که مؤلف دلایل ساقط شدن این اجماع را یکی هم داستان نبودن تمامی فرق امت محمد (ص) بر سر این موضوع و دیگری نظروا حدنداشتن حتی خود اهل سنت در این باره دانسته است.^{۱۹} اختلاف و تعارض در روایات صحیحین، وجود احادیثی که مورد نقد متنی محدثان قرا گرفته و به نفی صحت آنها منجر شده و همچنین تعدد احادیث غریب منقول از ابوهریره در صحیحین. البته مؤلف مورد اخیر را در شمار دلایل خطا پذیری ذکر نکرده و در انتهای کتاب به عنوان یک بحث مستقل به آن اشاره کرده، اما به نظر می‌رسد می‌توان آن را یکی از دلایل دانست.

روشن است که وجه‌گزینش این دو محور اساسی کاملاً هدفمند و در پاسخ صریح به همان دو گروه افراطی و تفریطی یاد شده است. حجیت سنت پیامبر (ص) نیاز به تبیین دارد؛ چون همان‌گونه که ذکر شد تردید در این مسئله، منشأ نپذیرفتن سنت قطعیه پیامبر به طور خاص و سنت محکیه ایشان به طور عام بوده است. (ناظر به گروه تفریطی) پس باید آن را به درستی تبیین نمود تا گمان نشود همه سخنان ایشان از اساس بی اعتبار است. در مقابل نوع نگاه به احادیث صحیحین نیازمند بازنگری است؛ چون منشأ پذیرش مطلق احادیث و آنها را

کردي، ص ۳۸-۴۱.

۱۹. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردي، ص ۴۷ به بعد.

مسئله اساسی از نگاه مؤلف نیازمند تبیین است: نخست تأکید بر حجیت سنت نبوی و اینکه برخی قسمت‌های آن به طور قطع وحی الهی است و از این رو جزء تفکیک ناپذیر دین اسلام است و دوم اثبات خطا پذیر بودن برخی الفاظ صحیحین، برخلاف دیدگاه افراط‌گرایان و سخت‌گیری ایشان در این مورد.

وی در فصل نخست کتاب خود به خاستگاه شکل‌گیری اندیشه انکار حجیت سنت پیامبر ص و گفتار آنها که معتقدند قرآن تنها مرجع فهم آموزه‌های دینی است پرداخته است. ایشان دو دلیل عمده شکل‌گیری این اندیشه را یکی وجود تهافت و تناقض در احادیث و دیگری مفید علم نبودن آنها و بلکه افاده ظن نمودن همه احادیث عنوان می‌کند. مؤلف ظهور این ادعا را در تاریخ اسلام بی سابقه می‌داند و متذکر می‌شود که متخصصین با استدلال‌های بسیار قوی شبهه‌های ایشان را از اساس بی اثر کرده‌اند. ایشان همچنین ادله خود درباره اثبات حجیت سنت پیامبر را از آن رو قاطع می‌داند که مستفاد از آیات قرآن است.^{۲۰} بنابراین دلایل وی در قالب چهار محور اساسی تبیین شده که عبارت است از: ۱. با استناد به آیات قرآن کریم باید گفت قسمت‌هایی از سنت پیامبر به قطع و یقین وحی الهی است.^{۲۱} با استناد به بسیاری از آیات قرآن کریم می‌توان اسوه بودن شخصیت پیامبر و لزوم اطاعت و پیروی از ایشان را اثبات کرد.^{۲۲} حجیت سنت پیامبر از همان ابتدا و نزد صحابی و تابعی امری مسلم و مسجل بوده و کسی در آن مجادله نکرده و این مسئله‌ای است که شواهد تاریخی بسیاری گواه آن است و بی‌نیاز از دلیل است. ۴. در پاسخ آنها که می‌گویند: «حجیت سنت متواتر پیامبر قابل انکار نیست، بلکه تردید در عمل به احادیث آحاد غیر قابل اعتمادی است که در گذر زمان به دلیل نوشته نشدن، دستخوش تغییر و تحریف شده‌اند». باید گفت تمام احادیث نبوی، به طور شفاهی نقل نشده، بلکه بخشی از آن از عهد پیامبر (ص) و صحابه و تابعین مکتوب شده و در حال حاضر به عنوان اسنادی مکتوب در دست ماست. همچنین شخصیت پیامبر یک شخصیت عادی نبوده که نسبت به کلام ایشان بی توجهی صورت گرفته باشد، بلکه در حفظ همان قسمت‌های شفاهی نیز نهایت دقت اعمال شده است. افزون بر این، بر اساس قواعد نقد سندی و متنی که در طول قرن‌های گذشته توسط عالمان وضع شده می‌توان به ظن غالب نسبت به صدور احادیث دست یافت، هر چند مفید علم قطعی نباشند. آیات قرآن هم عمل بر مبنای ظن را تأیید می‌کند، هر چند نتوان علم قطعی نسبت به آن حاصل نمود.

دلایل خطا پذیری برخی الفاظ صحیحین از نگاه کردی نیز به طور اجمال عبارت است از: وجود اخبار آحاد در صحیحین،^{۲۳} بدفهمی

۱۵. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردي، ص ۱۹.

۱۶. رک به: آیات بقره: ۱۴۳، حشر: ۵ و تحریم: ۳.

۱۷. رک به: آل عمران: ۱۶۴، احزاب: ۲۱، قلم: ۴، نساء: ۸۰ و ...

۱۸. توضیح درباره «حدیث صحیح آحاد» در نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل



نقد و بررسی احادیث، مرتبط با موضوع میراث‌داری گذشتگان می‌باشد که امری است ارزشی و غیر قابل انکار، اما در این میان آنچه به طور غالب مورد توجه واقع شده، پای فشردن بر صحت منقولات پیشینیان و گاه حتی تعصب به خرج دادن درباره بیشتر آن چیزی است که نقل شده و اکنون در اختیار ماست.

و حی منزل تلقی کردن عامل انتساب بسیاری از خرافات و پیرایه‌ها به دین است (ناظر به گروه افراطی).
بخش دوم: منابع مورد اتکای مؤلف در نقد متن صحیحین
 عمده اکتفای مؤلف در فهم روایات صحیحین، بر مبنای «شرح نووی» بر صحیح مسلم و شرح ابن حجر با نام فتح الباری و مقدمه آن با عنوان هدی الساری بر صحیح بخاری بوده است. بنابراین عناوین، ابواب و ارقام احادیث نیز برگرفته از این دو کتاب است. ایشان از مطالب مجله المنار هم بسیار بهره برده که از نگاه وی دارای بحث‌های بسیار برجسته و عالی درباره حدیث و نقد روایاتی است که در صحیحین و جزآن آمده است.^{۲۰}

بخش سوم: انگیزه اصلی مؤلف از نقد صحیحین

نویسنده بارها تأکید کرده است که هدف او از نگارش این کتاب کاستن از شأن دو کتاب گرانقدر صحیحین نیست؛ مجموعه‌ای که به گمان اهل سنت از مهم‌ترین نگاهشته‌های سنت نبوی و صحیح‌ترین مراجع آن است و تا روز قیامت کسی بی‌نیاز از آن دو نیست، بلکه قصد اصلی او بدون هیچ گونه افراط و تفریط، شناساندن اخبار آحاد این دو کتاب است که به منزله اخبار صحیح به آنها نگاه می‌شود و رفع شبهه از جانب کسانی است که به واسطه وجود این‌گونه احادیث به دین طعن می‌زنند.^{۲۱}

نگارنده اثریاد شده را به دلیل داشتن نگاهی مبنایی و در عین حال نو، اصلاحی و پیراسته از قیود فکری جموداندیشانه و با قابلیت بررسی و معرفی می‌داند. البته گفتنی است برای رسایی بیشتر مطالب، از منابع دیگر نیز استفاده نموده‌ام. تذکر این نکته نیز بجاست که نظم عناوین جستار حاضر بر اساس محتوای کلی کتاب ایشان است، نه دقیقاً بر مبنای عناوین خود مؤلف؛ چرا که در مواردی آن را به سامان نیافته و ترجیح دادیم سبک منطقی دیگری را جایگزین آن سازیم.

بخش چهارم: کاوشی در مبنای و دیدگاه‌های اسماعیل کردی

تأمل در سخنان مؤلف ما را با اندیشه‌ها و مبنای فکری وی آشنا می‌سازد.

۲۰. همان، ص ۱۸.

۲۱. همان، ص ۳۷.

شناخت این دیدگاه‌ها از یک سو شخصیت نقادانه و روشنفکرانه اسماعیل کردی را نمایان می‌کند و از سوی دیگر امکان تطبیق آن مبنای بر حوزه کار وی و نقد هر چه بهتر آن را میسر می‌سازد. در اینجا به یادکرد از مهم‌ترین و مؤثرترین این مبنای و پیش فرض‌ها می‌پردازیم.

مبنای فکری اسماعیل کردی

۱. کارآمد بودن نقد متن به جای نقد سند

یکی از مبنای فکری بسیار مهم مؤلف که به طور طبیعی در شیوه کار او نیز مؤثر بوده، عدم بررسی روایت از ناحیه سند است. وی دلیل این کار را بررسی‌های سندی متعددی می‌داند که تا کنون بر روی کتاب‌های حدیثی انجام گرفته است. بنابراین مبنای وی در نقد روایات، تأملات متنی است که به باور او بسیاری از محدثان از روی عمد خود را نسبت به این مسئله بی‌توجه نشان داده‌اند. دلیل برتری این نگاه از منظر ایشان، قابلیت بررسی محتوای متن در مقایسه با سند است. ایشان معتقد است این متن احادیث است که فقه، قانون‌گذاری و میراث دینی، فکری و اجتماعی ما را ساخته‌اند و همین متن است که عامل ایجاد مذاهب، فرقه‌ها و مکتب‌های متعدد در طول تاریخ بوده است.^{۲۲} تعارض حدیث با محسوسات یا علم قطعی یا عقل سلیم به منزله وجود عیبی در متن حدیث است که مانع پذیرش آن می‌شود، هر چند سند آن صحیح باشد و در کتاب‌های صحاح نیز ذکر شده باشد.^{۲۳}

۲. روزآمد و کافی بودن قواعد نقد متن

از دیدگاه مؤلف توجه محدثین به قواعد نقد متن که در این کتاب ابزار مهم وی برای نقد و بررسی‌هاست، چیز جدیدی نیست، بلکه مسئله‌ای است که بیش از هزار سال پیش توسط پیشوایان حدیث وضع شده و دانشمندان بر آن تأکید داشته‌اند. از نگاه ایشان این قواعد بسیار سودمند و کافی است و در هر زمان بر حسب تازگی علوم و معارف تجدید می‌شود و بدون استثناء بر تمامی کتاب‌های حدیثی قابل تطبیق است. بنابراین از نگاه مؤلف نمی‌توان به بهانه کهنگی و روزآمد نبودن، این قواعد را وانهاد. مؤلف خود این قواعد را بر برخی از احادیث صحیحین تطبیق داده و بر این باور است که چنانچه مطالب وی درباره این دو کتاب که صحیح‌ترین کتاب‌ها هستند ثابت شود، به طریق اولی درباره سایر کتاب‌های حدیثی دیگر نیز قابل اثبات است.^{۲۴}

۲۲. همان، ص ۱۳.

۲۳. همان، ص ۱۶ (مؤلف در فصل هشتم کتاب خود تحت عنوان «ثغرات فی البناء السندی المحکم» دوباره این مطلب را به صورت یک قاعده یادآور می‌شود که صحت سند به تنهایی، حتی با فرض وجود هیچ‌گونه ایراد در آن، ضرورتاً مستلزم صحت متن نیست. در هر صورت مخاطب از نقد متن حدیث بی‌نیاز نمی‌شود؛ چرا که احتمال وجود عیب در متن حدیث، هیچ‌گاه قابل انکار نیست. ایشان در ادامه با توجه به عنوان این فصل، به تبیین چهار دلیل پرداخته که عامل نفوذ عیب‌هایی چون کذب، دش، وهم، خلط و... به احادیثی است که دارای اسناد بسیار مستحکم و عالی هستند و چنین به نظر می‌رسد که کلام نبوی باشند، در حالی که در واقع این طور نیست. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۲۹۳-۳۲۰)

۲۴. همان، ص ۱۸-۱۷.

در این میان اسماعیل کردی از نویسندگان سوری و در شمار تجدیدنظرطلبان اعتدالی است که با تالیف کتاب روشمند و مستند نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث؛ درسه تطبیقیه علی بعض احادیث الصحیحین به دنبال کاربردی کردن قواعد نقد متن بر

صحیحین و غیر آن بررسی شده باشد و واژگانی که ممکن است در تعارض با سایر الفاظ باشند نیز مورد توجه قرار گرفته باشند. مؤلف همین معیار را به صورت قاعده‌ای هدفمند به این صورت گزارش کرده است: «استنباط بر مبنای فقط یک حدیث پیش از بررسی تام احادیث هم مضمون آن و نیز پیش از شناخت عام و خاص، مطلق و مقید و آنچه سبب نزول خاص دارد یا ناظر به تشریح عام است هرگز صحیح نیست».^{۲۸}

۶. لزوم استعانت از خداوند در کشف علت‌های پنهان احادیث مؤلف برای فهم صحیح احادیث به

قاعده‌ای ظریف و در عین حال ژرف اشاره می‌کند و آن یاری از خداوند برای اعطای قدرت بر کشف علت‌های پنهان متن حدیث است، پیش از آنکه بخواهیم خود را به ابزارهایی مجهز کنیم که تنها فهم ظاهر الفاظ را به ارمان می‌آورد، نه کشف علت‌های مخفی و پنهان را. سپس مؤلف دلیل چنین درخواستی از خداوند را چنانچه گذشت، وجود احادیث صحیح‌السندی می‌داند که متن آنها اشکال دارد یا مخالف قرآن کریم و یا دلیل قطعی دیگر است.^{۲۹}

دیدگاه‌های مبنایی اسماعیل کردی

همان طور که می‌دانیم شکل‌گیری دیدگاه‌ها و رسیدن به یک سری نتایج خاص، بر اساس مبانی و پیش فرض‌هاست. اکنون پس از روشن شدن مبانی اسماعیل کردی بجاست به تبیین دیدگاه‌های ایشان نیز پرداخته شود.

۱. عقلانی بودن میراث پیشینیان در کنار سنتی بودن آن

مؤلف بر اساس مبنای نخست خود، یعنی کارآمد بودن نقد محتوایی به جای نقد سندی، بر این باور است که نقد محتوایی حدیث ما را با گذشته‌ای عقلانی مواجه می‌کند که عقل را سرکوب نمی‌کند و به نقل صرف قداست نمی‌بخشد. گذشته‌ای که درخشان، مترقی و پیشرفته است و ناقد میراث حدیثی و از جمله بخاری و مسلم نباید در آن مورد تکفیر قرار گیرد. بنابراین دیدگاه باورمندان به گذشته‌ها (= المتشبهین بالماضی) مبنی بر عدم جرئت بر نقد بخاری و مسلم از ترس اینکه با

۲۸. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۱۷.

۲۹. همان.

۳. ضابطه مند بودن نقد محتوایی حدیث (بر مبنای قرآن و گزاره‌های عقلانی)

از نگاه مؤلف تدبیر پیش از نقل یک مطلب دارای اهمیتی وافر است، حال آنکه بسیاری از دانشمندان پیشین از این نکته غفلت ورزیده‌اند. نویسنده راه درمان هر دو دیدگاه افراطی و تفریطی یاد شده را کاربردی کردن قواعد علمی دقیق در نقد متن احادیث با به‌کارگیری عنصر عقل می‌داند. همان قواعدی که عالمان پیشین حدیث برای پذیرش متن آنها را وضع کرده‌اند و تأکید می‌کند که این همان چیزی است که ما به دنبال آن هستیم. ایشان معتقد است نقد کتب پیشینیان چیز جدیدی به دنبال نمی‌آورد. مهم آن است که نقد، نقدی زیربنایی، علمی و مبتنی بر اُسس باشد. نقدی مستند بر قرآن که «لا یاتیه الباطل من ای جهة». نقدی مستند بر عقل و مفاهیم عقلی و علمی و... در هر صورت نقدی که مطرح می‌شود نقدی درهم‌وبرهم و بی‌ضابطه و بر اساس معیارهای شخصی و فردی و سلیقه‌ای نیست.^{۲۵}

۴. ضرورت نقد حدیث به دلیل رهیافت کذب در آن از عصر پیامبر (ص)

نویسنده با استناد به سخن قاضی ابویوسف، از مشهورترین شاگردان ابوحنیفه، درباره نهی از نقل احادیث شاذ، سرآغاز پیدایش پدیده کذب را از زمان پیامبر (ص) و حتی بسیار قبل تر از آن می‌داند.^{۲۶} ایشان بر این باور است که سخن قاضی ابویوسف هشدار است بر این که موارد شاذ و غیر مشهور می‌تواند به نوعی ناظر به همان کذب و نسبت دادن دروغ به انبیا باشد. از این رو می‌بایست حدیث رسول الله (ص) نقد و بررسی شود و با نگاهی عقلانی در آن تدبیر شود؛ همان طور که آیات بسیاری از قرآن نیز انسان‌ها را به تعقل و تدبیر فراخوانده و قلب‌هایی که اهل تعقل نیستند را مدموم دانسته است.^{۲۷}

۵. لزوم داشتن نگاه جامع به احادیث (گردآوری احادیث موافق و مخالف)

از دیگر مبانی مهم مؤلف که در نقد گروه افراطی و نادرستی دیدگاهشان از آن بهره برده است، می‌توان به این مطلب اشاره کرد که در استنادات تنها به یک روایت نمی‌توان احتجاج کرد، مگر اینکه سایر روایات

۲۵. همان، ص ۸-۹.

۲۶. بر مبنای این حدیث، قاضی ابویوسف (خطاب به یک راوی) گفته است: احادیثی را ذکر کن که عامه مردم آن را می‌شناسند و از نقل احادیث شاذ بپرهیز؛ چرا که این ابی کریمه از ابوجعفر از رسول الله (ص) روایت کرده که پیامبر از یهود سؤال کرد و ایشان در پاسخ، احادیثی را به دروغ به حضرت عیسی (ع) نسبت دادند. سپس رسول الله (ص) به منبر رفت و خطاب به مردم گفت: پس از من احادیثی انتشار خواهد یافت. چنانچه حدیث عیسی (ع) منتشر شده است، اما چون ضوابط درستی برای نقل حدیث وجود نداشته، بنابراین دروغ در سخن ایشان راه پیدا کرده است. سپس پیامبر (ص) این گفتار را به عنوان یک ضابطه در شناخت سخن خویش بیان می‌فرماید: «فما اتاکم عنی یوافق القرآن فهو عنی و ما اتاکم عنی یخالف القرآن فلیس عنی». (نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۱۱).

۲۷. رک به: حج: ۴۶، اعراف: ۱۷۹، اسرا: ۳۶.

مستند دیگر این افراد، بر اساس مبنای پنجم نیز قابل پاسخ است؛ چرا که ایشان پیش از قضاوت درباره موضوعی همه روایات هم مضمون با یکدیگر را ندیده‌اند و از این رو دچار تناقض و تعارض گشته‌اند.^{۳۲}

۳. بدیهی و مسلم بودن انتقاد صحابه نسبت به یکدیگر

مؤلف احتمالاً بر اساس مبنای نخست خود، پدیده انتقاد و خرده‌گیری صحابه به یکدیگر امری مسلم می‌داند. بنا به گفته ایشان آنها هم مثل ما انسان بوده‌اند، دچار فراموشی می‌شدند و یکدیگر را متهم به فراموشی می‌کردند، خودشان یکدیگر را نقد می‌کردند و از همدیگر خطا می‌دیدند. حتی خلیفه عمر بن خطاب تهدید می‌کرد و ابوهیره^{۳۳} را شلاق و کتک می‌زد و او را از زیادگویی از رسول خدا (ص) نهی می‌کرد و نیز عایشه بسیاری از منقولات ابوهیره را رد می‌کرد و تصحیح می‌نمود و نمونه‌های فراوان دیگر که مؤلف در خلال مباحث کتاب خود به آنها اشاره کرده است.^{۳۴} ایشان برای اثبات این کلام خود به کتاب‌هایی استناد می‌کند که مؤلفان آنها مورد پذیرش باورمندان به گذشته‌ها (= المتشبهین بالماضی) است؛ همان افرادی که بسیار به گذشته پایبندند و به هیچ رو آن را نقد قرار نمی‌کند.

۴. مورد انتقاد واقع شدن روایات صحیحین از سوی ائمه اربعه

از نگاه مؤلف بیشتر نقدهای موجود بر کتاب بخاری و مسلم از ناحیه ائمه اربعه اهل تسنن، شاگردان ایشان و نیز کسانی است که نزد این افراد ثقه و قابل اطمینان هستند، پس دیگر وجهی برای نپذیرفتن این گونه انتقادات از سوی باورمندان به گذشته‌ها (= المتشبهین بالماضی) و در نهایت انکار کتاب‌های منتقدانه در این زمینه وجود ندارد.^{۳۵} ایشان در فصل سوم کتاب خود تحت عنوان «عدم اجماع امت بر صحت همه منقولات صحیحین»^{۳۶} به نمونه‌های فراوانی اشاره می‌کند که صحت آنها از سوی ائمه چهارگانه اهل سنت نقد شده است. در ابتدا به مذهب فکری ابوحنیفه (اهل رأی) اشاره می‌کند که در پذیرش احادیث بسیار سخت‌گیر بودند و در صورت اثبات فساد حدیث بدون هیچ اغماض نظر آن را و می‌نهادند. برای نمونه ابوحنیفه با استناد به حدیث عبدالله بن مسعود، صحت حدیث رفع الیدین در رکوع و بلندشدن از آن را

۳۲. همان، ص ۱۵.

۳۳. گفتنی است دیدگاه همه اصحاب طلبان نسبت به ابوهیره یکسان نیست. برای مثال رشید رضا با همه احتیاطی که در پذیرش خبر واحد دارد، ابوهیره را ستوده و از او دفاع کرده است، (جریان‌شناسی قرآن بسندگی، روشن ضمیر، ص ۷۲، به نقل از مجله المنار) اما اسماعیل کردی و کسانی مثل ابراهیم فوزی این نظر را ندارند و به همین دلیل کردی در فصل هفتم کتابش در رد منقولات وی به ذکر دلایل خود به طور مفصل پرداخته است که در ادامه خواهد آمد.

۳۴. نحو تفعیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۸-۹.

۳۵. همان، ص ۸-۹.

۳۶. اسماعیل کردی دلایل سقوط این اجماع را دو عامل می‌داند: یکی این که تمامی فرق امت محمدی بر سر این موضوع یعنی صحت کلیه مطالب صحیحین، هم داستان نیستند و دوم آن که حتی خود اهل سنت در این مبحث نظر واحدی ندارند و انتقادات ایشان به این دو کتاب در هر دو حوزه سند و متن، گواه روشنی بر این مطلب است (نحو تفعیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۴۷).

گذشته ای صرفاً سنتی و نقلی مواجه شوند که اثری از درایت و عقل در آن نیست و در نتیجه انگشت اتهام به سوی آنها نشانه رود، هیچ وجه منطقی ندارد. همچنین گذشته در ذات خود بسته نیست، بلکه ایشان طوری باب ورود به گذشته را بسته‌اند که نتوان به هیچ رو در آن نفوذ کرد.^{۳۰}

۲. بدفهمی در عبارت «الصحيحان اصح الكتب بعد كتاب الله»، عامل اصلی یک سوپه‌نگری‌ها در حدیث

از نگاه مؤلف مهم‌ترین مستند کسانی که در بررسی‌های متعدد حدیثی بر روی کتاب‌های صحیحین، سنن و سایر کتاب‌ها در حق آنها کوتاهی کرده و با یک سوپه‌نگری هر حدیث ناسازگار با دستاوردهای علم جدید اعم از دستاوردهای طبیعی، نجوم، پزشکی، تاریخی، جغرافیایی، علوم انسانی یا جامعه‌شناسی را به کلی رد کرده‌اند. حتی برخی از ایشان این‌گونه احادیث را شاهد و مستندی برگزینان ناصواب خود، یعنی صلاحیت نداشتن دین اسلام از اساس برای ارائه راهکارهای مؤثر در عصر حاضر بر شمرده‌اند و از این رو حقانیت دین را انکار کرده‌اند. شنیده‌های ایشان از عالمان دینی است که صحت تمام روایات صحیحین نسبت به کتب سنن را در قالب عبارت «الصحيحان اصح الكتب بعد كتاب الله» مطرح کرده‌اند، اما حقیقت آن است که اینها معنای دقیق این کلام را در نیافته‌اند؛ چرا که مقصود عالمان از صحت در اینجا، صحت نسبی بر حسب ظاهر روایت و با استناد به سندهای آنهاست و این هم برخاسته از شروط دقیقی است که مؤلفان صحیحین در انتخاب سند و متن بیشتر (و نه همه) احادیث به کار گرفته شده است. این شروط در ناحیه سند عبارت است از عدالت، صدق، حفظ، میزان درجه ضبط و اتقان راوی، ثبوت ملاقات یا لا اقل احراز معاصرت و امکان اتصال بین راویان در سلسله اسناد و در ناحیه متن، خالی بودن آن از شذوذ و علت. بنابراین صحت یادشده، ناظر به صحت نسبی و اغلبی است و مراد از آن قطع و یقین به صدور تک‌تک الفاظ صحیحین از لسان پیامبر (ص) نیست. از این رو نفی صحت برخی از احادیث صحیحین امری عادی، طبیعی و بلامانع است. مؤلف بر این باور است که ایجاد هاله‌ای از قداست برای احادیث صحیحین چیزی است که به مرور زمان ایجاد شده و در گذشته چنین ذهنیتی وجود نداشته است و احتمال می‌دهد که همین جمله «صحيح البخاري اصح كتاب بعد كتاب الله» نقش بسیار زیادی در انتشار این تفکر نادرست و ایجاد چنین توهمی داشته، حال آنکه از این مسئله غفلت شده که آیات قرآن قطعی الصدور و روایات هر چه باشد و در هر کتابی باشد. ظنی الصدور است و بیشتر آنها نقل به معنا شده است و این دو قابل مقایسه با یکدیگر نیست.^{۳۱} از نگاه مؤلف

۳۰. همان، ص ۸-۹.

۳۱. همان، صص ۳۳ به بعد.

علوم الحدیث به آن تصریح کرده است؛^{۳۶} هر چند ابن صلاح احادیث مورد انتقاد را از این میان استثنا کرده، از جمله احادیثی که حافظ دارقطنی بر آنها خرده گرفته که البته حافظ عراقی (م ۸۰۶) تعداد آنها را بسی بیشتر از احادیث مورد نظر دارقطنی می‌داند. مؤلف در انتهای این مبحث به این نکته اشاره می‌کند که امام نووی (م ۶۷۶) ادعای چنین اجماعی را از اساس رد می‌کند و رأی ابن صلاح را خلاف نظر محققان و اندیشمندان می‌شمارد که در مواجهه با نقد حدیث، هیچ تفاوتی میان احادیث صحیحین و سایر کتاب‌ها قائل نیستند.^{۳۷}

۶. قطعی الصدور نبودن تمام روایات صحیحین

مؤلف دلیل یا شاهد بر قطعی الصدور نبودن کل روایات صحیحین را وجود احادیث صحیح در این دو کتاب، اما در سطوح متفاوت می‌داند. ایشان بر این باور است که مشکلات عارض شده متعدد بر متن و سند احادیث است که سبب شده در صحیحین یا غیر این دو روایتی در نهایت رتبه صحت باشد یا به اصطلاح صحیح لذاته باشد و روایت دیگر با شرایط ضعیف‌تر؛ یعنی صحیح لاذته (بل لغیره) باشد. همین تقسیم‌بندی‌هاست که ظنی الصدور بودن روایات را تأکید و تقویت می‌کند و جایی برای صحت قطعی آنها باقی نمی‌گذارد.

۷. قابل اصلاح بودن منشأ شکل‌گیری افراط و تفریط در احادیث صحیحین

مؤلف کسانی را که در بررسی‌های متعدد حدیثی بر روی کتاب‌های صحیحین، سنن و سایر کتاب‌ها افراط کرده‌اند از دو گروه خارج نمی‌داند؛ یا در دین غیر متخصص‌اند یا تعلیم و آموزش‌های ایشان ناتمام بوده است و از همین رو در دانش‌های دینی، به ویژه علم اصول فقه، اصول، حدیث، لغت، بلاغت و علوم عقلی برهانی از ژرف‌نگری لازم برخوردار نیستند. مؤلف بر این باور است که از جانب این عده مشکلات اساسی در حوزه دین رخ داده است که به قرار زیر است: ۱. بد فهمی در احادیث و استنباط آراء و اندیشه‌های نادرست همچون تجسیم، قول به جبر یا ارجاء و... بر مبنای همان بدفهمی‌ها. ۲. قائل شدن به برخی فتاوی‌های شاذ یا افراطی. ۳. تاختن به مذاهب فقهی اربعه و ادعای مخالفت با یکی از این مذاهب، تنها به استناد احادیثی که در بخاری، مسلم و غیره دیده‌اند. مؤلف همه مستندات این عده را ضعیف می‌داند و بر این باور است که استنادهای ایشان از چند حالت خارج نیست. ۱. تکیه بر ظواهر روایات صحیحین و غیر آن دو که البته همان ظاهر را هم به درستی فهم نکرده‌اند. ۲. صرف توجه به الفاظ روایات صحیحین که در عین صحیح‌السنن بودن، متن آنها دارای عیبی پوشیده و پنهان است. ۳. استناد به روایتی مرجوح و ضعیف که معنای صحیح‌تری از آن در غیر صحیحین آمده است، اما ایشان

زیر سؤال می‌برد، در حالی که بخاری و مسلم بارها از طرق متعدد این حدیث را از عبدالله بن عمر و دیگران نقل کرده‌اند.^{۳۷} خطیب بغدادی نیز در کتاب تاریخ بغداد خود با حدیثی دیگر، عدم تأیید چنین عملی در نماز از سوی ابوحنیفه را نشان داده است.^{۳۸} نویسنده در ادامه به احادیث متعدد دیگری که از سوی مالک، شافعی و احمد بن حنبل با معیارهای مختلف نقد حدیث صورت گرفته اشاره می‌کند و هر یک را به اجمال توضیح می‌دهد. وی همچنین به محدثان بزرگی چون دارقطنی، مزنی، نووی، طحاوی، ذهبی، عراقی، سیوطی، ابن تیمیه و دیگران اشاره کرده که هر کدام به نحوی و از زاویه دید خود احادیث صحیحین را بررسی و نقد کرده‌اند.

۵. وجود نقل به معنا در احادیث آحاد

هر چند نقل نص روایات، زمینه استنباط روشن تر مستند به الفاظ و نوع چینش معصوم را بیشتر فراهم می‌سازد، اما نقل به معنا برای اهل آن تجویز شده است،^{۳۹} در هر صورت متن نقل به معنا شده، در حقیقت بازسازی شده‌ای از گفتار معصوم است که بسان نص معصوم نمی‌تواند راهگشا باشد و یکی از انتقادهایی که بر صحیح بخاری راه یافت، فراوانی نقل به معنا در کتاب اوست.^{۴۰} بنابراین از نگاه اسماعیل کردی نمی‌توان با تأکید فراوان و جزمیت بیان کرد که احادیث، نقل به الفاظ شده‌اند در عین حال نمی‌توان همه آنچه نقل به معنا شده را نیز رد نمود.^{۴۱} او هم چنین بخش عظیمی از روایاتی که به پیامبر (ص) نسبت داده شده را اخبار آحاد می‌داند که توسط یک یا دو نفر نقل شده است. حتی بیشتر آنها را از نوع حدیث غریب می‌داند. ایشان در مقدمه دوم فصل دوم به توضیح این سؤال پرداخته که حدیث صحیح، اما آحاد، یقین به صدور متن حدیث از پیامبر را ایجاد می‌کند یا اینکه ظن آور است؟ آن‌گاه با استناد به قول فقها و عالمان اصول می‌گوید خبر واحد حتی اگر صحیح‌السنن باشد، به تنهایی (و بدون وجود شاهدی دیگر) هر چند قابل عمل است، اما بیش از ظن و گمان را افاده نمی‌کند. وی هم چنین در مقدمه سوم با نظریه این قاعده منطقی که خبر واحد ظن آور است، عنوان می‌کند که عده‌ای از علما چنین مطرح کرده‌اند که آنچه بخاری و مسلم بر آن اتفاق کرده‌اند، هر چند آحاد باشد، اما مفید علم قطعی است نه ظن؛ به این دلیل که امت اسلامی، روایات این دو کتاب را تلقی به قبول کرده‌اند (اجماع امت). آن‌گاه مؤلف مشهورترین فرد قائل به این اجماع را ابن صلاح شهرزوری می‌داند که در کتابش المقدمه فی

۳۷. رک به: سایر نمونه‌ها: نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، صص ۵۱-۵۶.

۳۸. تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، ج ۱۳، ص ۳۸۹.

۳۹. در احادیث در این باره از امام پرسیده‌اند و ایشان با شرایطی آن را جایز دانسته‌اند (کافی، کلینی، ج ۱، ص ۵۱، احادیث باب روایه الکتب و الحدیث؛ فضل الکتابه و التمسک بالکتب).

در باره نقل به معنا و عوارض آن، رک به: تاریخ حدیث، جمشیدی، صص ۳۴۰-۳۵۷.

۴۰. آشنایی با تاریخ و منابع حدیثی، علی نصیری، با اندکی تغییر، ص ۲۱۱.

۴۱. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۱۲.

۴۲. مقدمه فی علوم الحدیث، ابن صلاح شهرزوری، ص ۱۷۶.

۴۳. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، صص ۳۸-۴۵.



از دیگر مبانسی مهم مؤلف که در نقد گروه افراطی و نادرستی دیدگاهشان از آن بهره برده است، می توان به این مطلب اشاره کرد که در استنادات تنها به یک روایت نمی توان احتجاج کرد، مگر اینکه سایر روایات صحیحین و غیر آن بررسی شده باشد و واژگانی که ممکن است در تعارض با سایر الفاظ باشند نیز مورد توجه قرار گرفته باشند.

از آن رو که تمام الفاظ صحیحین را حجت قطعی و انکار ناپذیر تلقی می کنند، جواز استنباط هر مطلبی را بر اساس ظاهر همین الفاظ به خود می دهند و هرگز حاضر نیستند به کتابها و مصادر دیگر نیز اعتماد کنند. گویا ایشان این واژه ها را به مثابه وحی الهی می دانند که «لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفها».^{۴۲}

بخش پنجم: قواعد نقد متن از نگاه کردی و تطبیق آن بر احادیث صحیحین

این بخش آغاز کار میدانی و عملی مؤلف است. ایشان پیش از ورود به بحث اصلی خود دو محور ذیل را مورد توجه قرار داده و مطالبی را درباره آن توضیح می دهد. طبیعی

است که پایه نقدهای بعدی وی مبتنی بر همین دو موضوع باشد: محور نخست. چنانچه پیشتر نیز گذشت، توافق عالمان حدیث بر این نکته است که صحت سندی لزوماً تأییدگر صحت متنی نیست و در تأیید این کلام به سخن عالمانی چون ابن صلاح،^{۴۵} نووی، ابن قیم جوزیه، ابن کثیر،^{۴۶} سخاوی^{۴۷} و... استناد کرده است. محور دوم تأییدگر این نکته است که در متن حدیث صحیح السند، علت هایی از جمله مخالفت با حکم عقل، نص قرآن یا سنت متواتر، اجماع یا هر دلیل قطعی دیگر، برخورداری از انفراد و... وجود دارد که صحت متن را خدشه دار می سازد.^{۴۸}

ایشان در ادامه یادآور می شود که در میزان تطبیق این قواعد، میان متکلمان و فقیهان از یک سو و اهل حدیث از سوی دیگر و همچنین میان پیشینیان و متأخران تفاوت است. وی در توضیح این مطلب به این نکته اشاره می کند که با وجود چنین قواعد دقیقی برای نقد متن، محدثان در میدان عمل به قواعد نقد سندی اهتمام بیشتری داشته اند، به ویژه در مواردی که با روایات صحیحین و کتب مشهور و مورد قبول

۴۴. همان، ص ۱۶.

۴۵. مقدمه فی علوم الحدیث، ابن صلاح شهزوری، ص ۲۸، «هذا حدیث صحیح الاسناد ولا یصح لکونه شاذاً او معلاً».

۴۶. اختصار علوم الحدیث، ابن کثیر دمشقی، ص ۲۲، «والحکم بالصحیح او الحسن علی الاسناد لا یلزم منه الحکم بذلک علی المتن، از قد یکون شاذاً او معلاً».

۴۷. فتح المغیث، سخاوی، ج ۱ ص ۱۶۱، «لا تلازم بین الاسناد و المتن از قد یصح السند او یحسن لاستجماع شروطه من الاتصال و العداله و الضبط دون المتن لشدود او عله».

۴۸. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۱۶۵-۱۶۸.

مواجه شده اند. از این رو روایات دارای علت یا اشکال در متن را مادامی که راهی برای جمع یا تأویل آن وجود داشته به راحتی پذیرفته اند. دقیقاً در تأیید همین شیوه است که بیشتر موارد نقد متن، از کشف خطا در برخی واژگان متن فراتر نرفته است؛ خطاهایی چون تشخیص الفاظ مقلوب، مدرج، مصحّف،^{۴۹} شاذ مخالف با ثقات و... سپس یادآور می شود این نکته ای است که افراد دیگر از جمله احمد امین و رشید رضا نیز به آن اشاره کرده اند.

مؤلف در ادامه به حقیقتی اشاره می کند که بسیار مهم است و آن اهتمام بیشتر متکلمان به ویژه معتزله و نیز فقیهان به ویژه حنفی ها به قواعد نقد متن است که محدثان، خود پایه گذار آن بوده اند. این سنخ از متکلمان و فقیهان حتی برخی قواعد علمی دقیق دیگر را نیز به مجموعه قواعد پیشین افزوده اند و از این طریق آن را غنی ساخته اند و البته چنین تفاوت رویکردی از نگاه مؤلف کاملاً طبیعی و برخاسته از مبانی فکری عقل گرا یا نقل گرای این دو گروه است. توضیح مطلب اینکه چه بسا هیبت و قداست حدیث، خود عاملی بوده برای هراس از نقد متنی حدیث و نزدیک نشدن به آن،^{۵۰} از این رو به تأویل مبهمات بسنده کرده اند. ترس از اینکه مبادا نقد متنی حدیث صحیح السندی که نزد عامه محدثان مورد پذیرش است، دستاویزی قرار گیرد برای دشمنان دین و منکران سنت نبوی نیز می تواند به عنوان عامل دیگر مطرح باشد، اما در این میان آنچه مؤلف را به سوی دفاع جدی از نقد متنی حدیث سوق می دهد، همانا کلام صائب خود اوست که معتقد است وضعیت امروز به حقیقت متفاوت از گذشته است. امروز عصر علم و بحث و تحقیق است و نقد علمی صحیح، اما بدون غرض در حقیقت دفاع از سنت نیست، بلکه نجات جوانانی است که در شبهه تردید در اصل سنت شاید هم اصل دین و اساس آن دست و پا می زنند!^{۵۱}

همه سخن مؤلف از اینجا به بعد تا انتهای کتاب، بیان نمونه هایی از متون احادیث صحیحین است که از نگاه او یا حکم به صحت آنها (به هیچ رو) ممکن نیست یا صحیح اند، اما برخی الفاظ آن به سبب علتی خاص از صحت برخوردار نیست. ایشان در این بخش در قالب چهار محور کلی، دیدگاه خود در نقد متن احادیث صحیحین را تبیین کرده که عبارتند از: **الف) اشتغال برخی الفاظ حدیث بر معلومات علمی**^{۵۲} یا تاریخی اشتباه.

۴۹. در این زمینه می توان از کتاب هایی یاد کرد که به بیان این نوع اشتباهات پرداخته اند؛ مثل اینکه العلاء بن الاسود صحیح نیست و منظور الاسود بن العلاء بوده است (بیان خطأ البخاری، رازی، ص ۱۰۷) و یا غرابی بن معاویه الحضرمی صحیح نیست، بلکه عربی بن معاویه الحضرمی درست است (همان، ص ۹۹) و سایر موارد از این دست که فراوان است.

۵۰. در اینجا مناسب است به کلام نصر حامد ابوزید در کتاب مفهوم النص اشاره کنیم که در مقدمه ای که برای فارسی زبانان نگاشته عواملی چون نگرانی های بی دلیل و ترس ناشی از کم ایمانی و کمبود بضاعت فکری و عقلی را مانع هرگونه پژوهش علمی در متن قرآن و میراث گذشتگان می داند (معنای متن، نصر حامد ابوزید، ص ۲۲).

۵۱. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۱۶۸-۱۷۳.

۵۲. مؤلف در صفحه ۱۸۱ کتاب خود عنوان می کند که سید محمد رشید رضا از این ملاک با تعبیر «مخالفت با واقع» نیز یاد کرده است.

است، به لحاظ استعمال واژه قرآن در آن و ناهماهنگی این واژه با عصر حضرت داود (ع) می‌تواند با معیار «تعارض با مسلمات تاریخی» نیز قابل نقد باشد. در تأیید همین نکته، مؤلف توجیه شارحان مبنی بر اینکه منظور از قرآن در این روایت زبور است را نمی‌پذیرد، چون تأویلی است خلاف ظاهر لفظ و فهم تمامی مسلمانان از واژه قرآن که همان معنای معهود است.^{۵۶} حدیث چهارم نیز^{۵۷} به نوعی هم در تعارض با عقل است و هم با شأنت انبیا بسیار ناسازگار، اما از آن رو که مؤلف در توضیحات خود استعمال الفاظ آن را دلیل بر کتاکت معنایی حدیث و صدور چنین واژگان ناپسندی را از لسان پیامبر گرامی اسلام بسیار بعید دانسته، ما نیز آن را ذیل این ملاک می‌آوریم،^{۵۸} اما نکته اینجاست که آیا خداوند هیچ راه بهتری برای اثبات عدم پیسی پیامبر خود نداشته است؟! حدیث پنجم^{۵۹} در عین حال که با مقام و جایگاه پیامبر گرامی اسلام در تعارض است، به اعتقاد نگارنده به طور غیر صریح در تعارض با نص قرآن نیز می‌تواند باشد. به گفته مؤلف از آن رو که ظاهر این حدیث متروک است، برخی در توجیه آن، چنان‌که عادت شارحان حدیث است، گرفتار تأویلات متعدد شده‌اند، اما از آنجا که آیه مورد استناد در حدیث، اصلاً دلالت بر شک حضرت ابراهیم (ع) ندارد، بلکه نمایانگر درخواست ایشان بر مشاهده عینی احیای مردگان به دلیل انتقال از علم یقین به عین یقین است، بنابراین هیچ یک از تأویلات یاد شده صحیح نیست و در اصل نمی‌توان شک را حتی به حضرت ابراهیم (ع) نسبت داد، چه رسد به پیامبر گرامی اسلام؟! نمونه دیگر که متن حدیث به گفته مؤلف به طور صریح مخالف با نص قرآن است، مضمون حدیث هفتم^{۶۰} است که بیانگر عقوبت دیدن اهل کتاب در مقابل گناهان مسلمانان است. این‌گونه احادیث چنانچه پیداست در تعارض یقینی با آیات قرآن از جمله «... ولا تنزوا وازر...» (نجم: ۳۸)، «... من یعمل سوء یجزیه...» و «من یعمل من الصالحات... یدخلون الجنة...» (نساء: ۱۲۳-۱۲۴) است و در نادرستی آنها تردیدی نیست.^{۶۱}

۵۶. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۱۸۷.

۵۷. ظاهراً ماجرا این‌گونه بوده است که چون موسی همیشه خودش را بسیار می‌پوشاند تا چیزی از پوست بدنش دیده نشود، بنی اسرائیل وی را متهم به پیسی و برص می‌کردند تا اینکه یک روز آن حضرت به هنگام استحمام لباس خود را به روی سنگی می‌نهند و پس از مدتی آن سنگ فرار می‌کند و حضرت موسی در حالی که می‌دود و مدام عبارات توبی حجر، توبی حجر را بر زبان می‌راند تا لباس خود را از سنگ بازستاند، بنی اسرائیل زشتی‌های وی را مشاهده می‌کنند و در عین حال می‌فهمند که عیبی در بدن ایشان نیست (صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۲۹؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۸۳).

۵۸. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۱۹۱-۱۹۲.

۵۹. حدیثی که در آن ابوهریره به نقل از پیامبر گرامی اسلام می‌گوید: نحن احن بالمشک من ابراهیم اذ قال «رب ارنی کیف تحیی الموتی...» (صحیح بخاری، ج ۵، ص ۱۶۳؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۹۲).

۶۰. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، ص ۱۹۳.

۶۱. احادیثی که می‌گویند: «لا يموت مسلم الا ادخل الله مكانه يهودياً أو نصرانياً فی النار» یا «یحی یوم القیامه ناس من المسلمین بذنوب أمثال الجبال فیغفر الله لهم و یضعها علی الیهود و النصرانی» (صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۰۵).

۶۲. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۱۹۸.

ب) رکاکت معنایی حدیث، تعارض با عقل، مخالفت با قرآن و نسبت دادن اموری به انبیاء که در شان ایشان نیست.

ج) اشتغال روایت بر برخی الفاظ بیانگر تجسیم به گونه‌ای که تأویل و حمل آن بر مجاز بسیار دشوار است.

د) احادیثی که به دلیل نسبت دادن برخی امور غیر قابل انطباق با مقام صاحب خُلق عظیم، یعنی پیامبر گرامی اسلام قابل پذیرش نیست.

از آنجا که مؤلف ملاک‌های نقد محتوایی خود را از یکدیگر تفکیک نکرده، حتی ذیل برخی از این عناوین، معین نکرده احادیث را با کدام معیار نقد نموده، ما برآنیم که قواعد مورد استفاده ایشان را سامان داده و به صورت عناوینی مشخص و جداگانه بیاوریم تا افزون بر نظم بخشیدن به مطالب، پی‌جویی آن برای مخاطب نیز آسان گردد.

در بخش الف مؤلف به پنج روایت اشاره کرده که از نگاه وی برخی عبارات آن به سبب دربرداشتن اطلاعات علمی یا تاریخی اشتباه ناصحیح است. راوی این روایات غالباً ابوهریره، ابودروان و انس بن مالک هستند.^{۵۳}

مؤلف در بخش ب^{۵۴} در مجموع به هفت روایت اشاره کرده که همه آنها جزئیکی، به نقل از ابوهریره از پیامبر (ص) است. چنانچه گذشت ایشان در هیچ یک از این موارد معین نکرده که حدیث مورد نظر در تعارض با کدام معیار نقد حدیث است. طبیعی است برخی احادیث می‌تواند در تعارض با بیش از یک ملاک باشد که در این صورت آن را یادآور شده و بر اساس قرائن موجود و فهم خود به تفکیک آنها پرداخته‌ایم. احادیث این بخش افزون بر موارد یاد شده، قابل نقد با سایر ملاک‌ها نیز هستند. برای نمونه حدیث نخست^{۵۵} وی در عین حال که در تعارض با عقل

۵۳. برای نمونه بنگرید به حدیث نخست (... اذا هلك كسرى فلا كسرى بعده و اذا هلك قيصر فلا قيصر بعده... صحیح بخاری، ج ۴، ص ۵۰ و صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۸۶) که مؤلف توجیه شارحان حدیث و سعی ایشان در رفع اشکال موجود در حدیث را معقول، اما به این دلیل که حدیث را از معنای ظاهری آن خارج می‌سازد، قابل قبول نمی‌داند؛ چرا که ظاهر حدیث مطلق است و مقید به شهر خاصی نشده است. از نگاه وی شارحان برای پذیرش حدیث دوم نیز آنچنان خود را گرفتار احتمالات و ظنون مختلف کرده‌اند که شگفتی هر فرد و از جمله مؤلف برانگیخته می‌شود تا آنجا که بگوید: «كان الحدیث قرآن منزل!!». مؤلف در نقد محتوایی حدیث سوم (اینکه خورشید پس از غروب کردن در کجا مستقر می‌شود؟) بر اساس یک حدیث مکان استقرار خورشید، با استناد به آیه «والشمس تجری لمستقر لها» تحت عرش الهی معرفی شده و حدیث دیگران را خود زمان طلوع خورشید دانسته به این معنا که پس از غروب کردن به سمت نقطه طلوع می‌رود تا از همان جا مجدداً طلوع کند (صحیح بخاری، ج ۶، ص ۳۰ و صحیح مسلم، ج ۱، ص ۹۷). به سه روایت که سؤال در آنها یکسان، اما پاسخ متفاوت است اشاره می‌کند و آنها را به لحاظ واژگانی دارای تضارب و تعارض و به لحاظ معنایی مخالف با علم جغرافیا می‌داند و این نکته را نیز متذکر می‌شود که جمهور مفسرین سلف آیه «والشمس تجری لمستقر لها...» (یس، ۳۸) را مطابق تفسیر صحیحی که مقتضای ظاهر آیه است تفسیر کرده‌اند. به این معنا که خورشید پیوسته روان است تا آن‌گاه که با فرارسیدن اجلس به استقرار و سکونی که برای آن تعیین شده برسد، نه بر اساس معنای ذکر شده در این‌گونه احادیث (نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۱۷۸-۱۸۲).

۵۴. مؤلف همه احادیث این بخش را ذیل همان عنوان کلی که به عنوان محور دوم کار او معرفی شد آورده است بدون آنکه آنها را از یکدیگر تفکیک کند.

۵۵. این حدیث می‌گوید: حضرت داود (کل) قرآن را در فاصله زمانی گذاردن زین اسب بر پشت آن قرائت می‌کرد؛ در حالی که می‌دانیم رسول خدا ص از ختم قرآن در کمتر از سه روز نهی فرموده‌اند (صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۳۳).

است،^{۶۸} اما بین نکات ظریف بلاغی آیه با حدیث یادشده تفاوت بسیاری قائل است که به گفته او این تفاوت از نگاه واضع حدیث دور مانده است. آیه شریفه در پی گزارش از وسعت بیکران جهنم است، بدون آنکه مخاطب حقیقی ای برای جهنم قصد کرده باشد،^{۶۹} (حال آنکه محوریت این احادیث، مخاطب قراردادن خدا و نسبت دادن امور عجیب به اوست)، برخی از این روایات نیز اعور بودن را از چشم خداوند نفی می‌کند.^{۷۰} سایر روایات هر یک اموری چون داشتن انگشت های پنج‌گانه دست،^{۷۱} داشتن دست چپ و راست، داشتن منزلی برای زندگی،^{۷۲} تعیین مکان و اثبات علومی^{۷۳} و... را برای خداوند اثبات می‌کند. محدود کردن خداوند به مکانی خاص، آن هم از جانب پیامبر گرامی اسلام مطلبی است که در حدیث اخیر به آن اشاره شده است. به این صورت که فردی به نام معاویه بن حکم سلمی نزد پیامبر (ص) می‌آید و از ایشان درباره کنیزش و چگونگی آزاد کردن وی در پی ایجاد یک اتفاق سؤال می‌کند. از آنجا که شرط آزادی کنیز، اثبات ایمان وی بوده پیامبر (ص) از او سؤالاتی می‌کند از جمله: «آین الله؟ قالت: فی السماء. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله». آن‌گاه می‌فرماید: او را آزاد کن، چون مؤمن است. بنا به گزارش کردی، بیهقی این حدیث را رد

مؤلف در بخش ج به نقد روایت‌هایی پرداخته که الفاظ آنها بیانگر اعتقاد به تجسیم است، به گونه‌ای که تأویل یا حمل آن بر مجاز متضمن تعسف و دشواری بسیار است. به نظر نگارنده این قاعده می‌تواند ذیل معنای «تعارض با قرآن» نیز قرار گیرد؛ چون بسیاری از آیات قرآن نافی جسمانیت پروردگازند، پس روایات بیانگر تجسیم به وضوح در تعارض با قرآن است. ایشان برای ورود به این بحث با ذکر این نکته که جمهور مسلمانان با وجود اختلاف در دیدگاه‌های فکری و مذاهب فقهی، ساحت پروردگار را با استناد به نصوص متعدد قرآن^{۶۲} از هرگونه جسمانیت و نیز هر ویژگی که پشتوانه مادی دارد منزه می‌دانند، در پی اثبات لزوم بطلان احادیثی است که در تعارض با این‌گونه آیات هستند و به هیچ رو قابل تأویل نیستند؛ چون قرآن هم قطعی الصدور و هم قطعی الدلالة است و در این مسئله هیچ تردیدی نیست. مؤلف همچنین یادآور می‌شود که تأویلات باید مبتنی بر دلیل باشد و هرگونه انصراف از معنای ظاهر که با تعسف همراه شد، همچون شیوه‌ای که باطنیان دارند، نمی‌تواند در شمار تأویلات صحیح به شمار آید. بنابراین جای هیچ نگرانی برای آنها که قائلند چون باب تأویل باز شود، آن‌گاه جایز خواهد بود هر حدیثی از ظاهرش منصرف گردد باقی نخواهد ماند.^{۶۴}

مؤلف در این بخش به دوازده حدیث اشاره کرده که لازمه پذیرش همه آنها اعتقاد به جسمانی بودن پروردگار است. برای نمونه برخی از آنها برای پروردگار صورت قائل شده^{۶۵} و برخی دیگر بیانگر پا و قدم برای خداوند است.^{۶۶} مؤلف به نقل از حافظ بیهقی حدیث اخیر را در شمار احادیث موضوعه‌ای دانسته^{۶۷} که مرتبط با آیه «یوم نقول لجهنم ...» (ق: ۳۰)

۶۳. رک به: آیات: شوری، ۱۱؛ اخلاص: ۴، مریم: ۶۵، ... بنا به گفته مؤلف عقل نیز به طور قطع می‌تواند دلالت بر تنزیه خداوند از جسمانیات داشته باشد.

۶۴. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، ص ۱۹۹-۲۰۱. مؤلف در این بخش از کتاب‌هایی یاد می‌کند که در عین رفع توهم از آیات به ظاهر متشابه، تأویلاتشان نیز صحیح و ضابطه‌مند است و خارج از قواعد تأویل نیست؛ از جمله «مشکل الحدیث و بیان» حافظ ابوبکر بن فورک و دفع شبه التشبیه ابن جوزی و اساس التقدیس فخر رازی. برای نمونه ابن جوزی در صفحه ۱۴ کتاب خود از احمد بن حنبل در مواجهه با آیه «وجاء ربک» یاد کرده که تأویل ضابطه‌مند ثواب را برای آن ارائه داده است و همچنین فخر رازی و ابن فورک که در تأویل صورت در حدیث «ان الله تعالی خلق ادم علی صورته» وجوه مختلف را بیان می‌کنند و در نهایت وجه و صورت داشتن از خداوند را نفی می‌کنند و این‌گونه احادیث را در شمار روایات متشابه می‌دانند که باید به درستی به تأویل برده شود و به ظاهر آن اکتفا نشود (اساس التقدیس، فخرالدین رازی، ص ۱۱۰-۱۲۰؛ مشکل الحدیث و بیان، ابن فورک، ص ۴۲ به بعد).

۶۵. حدیثی که می‌گوید: خداوند در روز قیامت در قالب صورتی غیر متعارف ظاهر می‌شود و چون انسان‌ها او را نمی‌شناسند، صورت خود را به شکلی که برای ایشان شناخته شده باشد تغییر می‌دهد. (صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۱۳ و صحیح بخاری، ج ۷، ص ۲۰۵)

۶۶. روایاتی که می‌گوید: بهشت و جهنم هر یک به خداوند شکایت کردند. بهشت گفت ای خدا چرا تنها ضعیفان را بر من وارد می‌کنی؟ و جهنم گفت: چرا فقط متکبران وارد من می‌شوند؟ خدا هم در پاسخ فرمود: ای بهشت تو رحمت من و ای جهنم تو عذاب من هستی و هر که را بخواهم وارد تو (جهنم) می‌کنم، جهنم گفت (این همه در من هستند) باز هم کسی هست؟ ... تا اینکه خداوند پای خود را داخل جهنم نهاد تا تمام فضای آن را پر کند، آن‌گاه جهنم گفت: بس است، بس است ... (صحیح بخاری، ج ۷، ص ۲۲۵ و صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۵۲).

۶۷. حدیثی شبیه به این مضمون در کتاب الموضوعات در شمار احادیث موضوع دانسته شده است: عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تفاخرت الجنة والنار فقالت النار للجنة: أنا أعظم منك قدرا، قالت: ولم؟ قالت: لان في الفراغة والجباة والملوك وأبناءها،

فأوحى الله عز وجل إلى الجنة أن قولي: بل لي الفضل إذ زبني الله بأبي بكر وعمر» ابن جوزی می‌گوید: هذا حدیث موضوع وفيه محن كثيرة ... (الموضوعات، ابن جوزی، ج ۱، ص ۳۲۳)

۶۸. الاسماء والصفات، بیهقی، ج ۳، ص ۵۰۲-۵۰۳.

۶۹. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۲۰۷-۲۰۸.

۷۰. در این‌گونه روایات پیامبر (ص) فرموده‌اند: هیچ نبی‌ای مبعوث نشد، مگر برای آنکه امت نابینای کذاب خود را انذار دهد آگاه باشید که برخلاف آنها خداوند کور و نابینا نیست (صحیح بخاری، ج ۸، صص ۱۰۳ و ۱۷۲) در روایتی مشابه این روایت نیز از طریق مقایسه ناهمگون خداوند با دجال مدعی الوهیت، خداوند را بینا و او را کور و نابینا معرفی کرده است (صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۹۵).

۷۱. در این حدیث از عبدالله بن مسعود چنین روایت شده که یکی از عالمان یهود نزد پیامبر رسید و به ایشان فرمود خداوند در روز قیامت آسمان‌ها را با یک انگشت خود، زمین را با یک انگشت، کوه‌ها را با یک انگشت، آب و خاک را با یک انگشت و سایر مخلوقات را با انگشت دیگرش نگه می‌دارد ... پیامبر (ص) از سر تعجب به این سخن وی می‌خندد و البته آن را تصدیق می‌کند به استناد آیه «و ما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه» ... (زمر: ۶۷) (صحیح بخاری، ج ۶، ص ۳۳ و صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۲۶) مؤلف به نقل از ابن حجر در شرح حدیث یادشده در فتح الباری این‌گونه احادیث را در شمار اسرائیلیات دانسته و به ویژه عبارت «تصدیقاً له» را که در بسیاری از طرق ذکر نشده است، زیادتی از سر حدس و گمان از جانب خود راوی می‌داند و گرنه تعجب پیامبر (ص) از این گفته‌ها و سپس تصدیق آن چه وجهی دارد؟ (فتح الباری، ابن حجر عسقلانی، ج ۱۳، ص ۳۳۶).

۷۲. در این حدیث بسیار طولانی صحبت از محبوس بودن مؤمنان در روز قیامت و طلب شفاعت ایشان از انبیای الهی است. انس بن مالک به نقل از پیامبر ص می‌گوید: چون مؤمنان نزد هر یک از انبیای الهی رسیدند، ایشان با یادآوری گناهان خود، مومنان را از محضر خویش رانندند تا اینکه به نزد پیامبر ص می‌رسند. ایشان برای طلب مغفرت برای مؤمنان، از خداوند در حالی که در منزلش بود اجازه ورود می‌گیرد و خداوند هم اذن می‌دهد و چون بر خداوند وارد می‌شود، بر او سجده می‌کند و در نهایت خدا به پیامبر (ص) قول می‌دهد که همه را وارد بهشت کند، مگر آن کس که قرآن او را حبس کند. سپس پیامبر (ص) این آیه شریفه را تلاوت نمود: «عسی أن یبعثک ربک مقاما محمودا» (صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۸۴). اشکالاتی که مؤلف ذیل این حدیث یادآور شده جزیکی که ناظر به تشبیهی بودن ذات خداست، همه ناظر به شأن انبیا الهی و تناقض عبارات حدیث با این شأن و جایگاه است (نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۲۱۴-۲۱۵).

۷۳. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۷۱.

مؤلف در بخش دال ابتدا به آیاتی از قرآن^{۸۰} استناد می‌کند که به طور واضح و روشن، عظمت اخلاق پیامبر(ص) و بلندمرتبتگی جایگاه ایشان را یادآور شده و آن‌گاه هر روایت موجود در صحیحین که در تعارض با این‌گونه آیات باشد را غیر صحیح می‌داند. ایشان در این بخش به پنج روایت اشاره کرده که به نقل از انس بن مالک، عائشه و یکی نیز منقول از ابن عون است. در برخی از این احادیث پیامبر(ص) دستور می‌دهد تا فردی که هنوز اتهامش ثابت نشده و از خودش دفاع نکرده را گردن بزنند.^{۸۱} در برخی دیگر صفات اخلاقی ناپسندی همچون غضب‌کردن، لعن، نفرین، سب و دشنام دادن به پیامبر(ص) نسبت داده شده است،^{۸۲} حال آنکه بنا بر روایاتی همچون «سباب المسلم فسوق و قتاله کفر»،^{۸۳} «لعن المومن کتله»،^{۸۴} «انما الغضب من الشیطان»^{۸۵} و همچنین آیات صریح قرآن،^{۸۶} نمی‌توان ارتکاب فسق و امور ناشایست دیگر را به پیامبر گرامی اسلام که خود معصوم و اسوه حسنه است نسبت داد.^{۸۷} برخی دیگر نیز وقوع جهاد ابتدایی^{۸۸} از سوی پیامبر(ص) در جریان غزوه بنی المصطلق را به گونه‌ای که در تعارض کامل با روح اسلام، سنت قطعی پیامبر(ص) و همچنین آیات مربوط به تشریح جهاد است برای ایشان اثبات می‌کند، حال آنکه بنا به گفته مؤلف، گزارش مربوط به این جریان که در کتب تاریخ، سیره و طبقات متقدمان^{۸۹} آمده، کاملاً منطبق بر تعالیم اسلام در رابطه با جهاد است، اما تنها به این دلیل که سند روایت ابن اسحاق مرسل است، ضعیف به شمار آمده و در نتیجه روایت موجود در بخاری و مسلم به دلیل صحت سندی بر آن ارجحیت دارد.^{۹۰} گروهی از این روایات نیز که از عائشه نقل

کرده است.^{۹۴} قرطبی نیز این حدیث را در شمار احادیثی می‌داند که نقل به معنا شده؛ چرا که به تواتر ثابت شده که پیامبر(ص) برای اثبات اسلام فرد از شهادتین که اساس اسلام بوده است، سؤال می‌کردند، نه از بودن یا نبودن خداوند در آسمان که عقیده عرب جاهلی بود و به هیچ رو نمی‌توانسته دلیلی بر اسلام فرد باشد.^{۹۵} مؤلف این‌گونه نقد علمی متن حدیث را که مبتنی بر بررسی‌های گوناگون الفاظ حدیث است و می‌تواند امور متناقض با سیره پیامبر(ص) و نص قرآن را کنار بزند بسیار می‌پسندد و آن را نقدی تحلیلی و علمی می‌داند و امیدوار است این شیوه که در میان قدماء مرسوم بوده توسط متأخران نیز دنبال شود.^{۹۶}

در انتهای این بحث مؤلف یادآور می‌شود که صدور احادیثی این چنین از ساحت پیامبر گرامی اسلام دور است و در عین حال، حمل آنها بر مجاز نیز بسیار دشوار است و به این نکته توجه می‌دهد که بیشتر این احادیث از ابوهریره^{۹۷} و سایر آنها نیز از ابوسعید خدری و انس بن مالک^{۹۸} نقل شده است. در ادامه نیز به سخن حافظ بیهقی اشاره می‌کند که اهل نظر، احتجاج به خبر واحد در اثبات صفات الهی را جایز نمی‌دانند و خود در مقام جمع‌بندی می‌گوید حق آن است که در مسائل اعتقادی به ویژه آنچه متعلق به خداوند، صفات او، احوال آخرت و انبیاست، جز بر قطعیات کتاب خدا و سنت متواتر پیامبر(ص) و همچنین دلایل عقلی صحیح تکیه نکند.^{۹۹}

۷۴. الاسماء و الصفات، بیهقی، ج ۳، ص ۵۸۱-۵۸۳.

۷۵. التمهید لما فی الموطا من المعانی و الاسانید، قرطبی، ج ۷، ص ۱۳۵.

۷۶. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۲۱۸-۲۲۲.

۷۷. مؤلف در فصل هفتم کتاب خود به طور مفصل به این بحث پرداخته که منشأ کثرت احادیث مشکل دار منقول از ابوهریره چیست؟ و موضع برخی افراد نسبت به وی چگونه بوده است؟ در توضیح مطلب ایشان به این موارد اشاره می‌کند: ۱. بسیاری از روایات منقول از ابوهریره در واقع شنیده‌های وی از کعب الاحبار و یا وهب بن منبه است، در حالی که وانمود می‌کرد که از پیامبر ص شنیده است. ۲. بسیاری از شنیده‌های ابوهریره از خود پیامبر(ص) نبوده، بلکه از سایر اصحاب بوده است، از این رو در موارد زیادی دچار خطا، اشتباه و بدفهمی شده که این‌گونه اشتباهات توسط سایر صحابه از جمله عائشه برطرف می‌شده است. ۳. کناره‌نهادن برخی منقولات ابوهریره از سوی تابعین کوفه که در رأس ایشان ابراهیم نخعی و شیخ ابوحنیفه قرار داشت (مطلب شماره ۳ در کتاب ابوهریره شیخ المضیره، ص ۱۴۴ به خوبی توضیح داده شده است). ۴. تردید برخی عالمان مقدم معتزلی در احادیث ابوهریره و در نتیجه تکذیب بسیاری از روایات وی. مؤلف در ادامه و پس از بیان مطالب یادشده چنین نتیجه می‌گیرد که هر فرد مسلم و معتقد می‌بایست در احادیث غریب ابوهریره، به ویژه منقرضات وی توقف کند و تا حدیث متابع و شاهد برای آن نیافته بدان عمل نکند و البته توقف در روایات او هرگز به سنت نبوی ضرر نمی‌زند؛ چرا که بسیاری از احادیث ایشان در فروعات است و در ضمن با روایات دیگر سایر صحابه قابل پشتیبانی است (نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۲۴۳-۲۶۶). مؤلف در ادامه به ذکر پانزده مثال از احادیث غریب و منکر ابوهریره که در صحیحین آمده پرداخته است و وجه منکر بودن هر یک را به وقت تبیین کرده است. (رک به: نمونه‌ها؛ نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۲۶۷-۲۹۲).

۷۸. در روایاتی درباره انس بن مالک و ابوهریره چنین آمده است: انس بن مالک در اواخر عمر خود دچار تخلیط شد و از پیش خود فتوا می‌داد و ابوهریره نیز هر چه می‌شنید نقل می‌کرد، بدون آنکه در آن تأمل کند و مناسخ و منسوخ آن را از یکدیگر باز شناسد (مختصر المومل فی الردالی الامر الاول، ابوشامه مقدسی، تحت عنوان نصوص الامام ابی حنیفه فی اتباع السنه و تاسیس مذهبه، ص ۹۸-۹۹).

۷۹. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۲۲۵-۲۲۷.

۸۰. رک به: (قلم: ۴)، (انبیاء: ۱۰۷)، (آل عمران: ۱۵۹)، (احزاب: ۲۱)، (توبه: ۱۲۸) و ...

۸۱. این حدیث فقط در صحیح مسلم آمده (ج ۸، ص ۱۱۹) و درباره فردی است که متهم به زنا با همسر رسول خدا(ص) بود. از این رو پیامبر(ص) به حضرت(ع) فرمان داد که: «اذهب فاضرب عنقه» و چون علی(ع) نزد آن فرد رسید متوجه شد که وی آلت ذکور ندارد، بنابراین از کشتن وی منصرف شد. مؤلف سخن کسانی همچون نووی (شرح النووی علی صحیح مسلم، ج ۱۷، ص ۱۱۹) که به چنین حکمی راضی شده و آن را جایز دانسته‌اند، با این توجیه که شاید فرد مذکور در شمار منافقین بوده و به دلیل دیگری غیر از این دلیل مستحق قتل بوده و با قطعیت رد می‌کند و معتقد است پیامبر(ص) به قتل منافقان نه تنها فرمان نداده بود، بلکه از آن نهی هم کرده بود (نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۲۲۸) و چنین نقل می‌کند که عیب فاسد این‌گونه احادیث کافی است تا آنها را نپذیریم و چنانچه کسی آنها را تأیید کند اهل حدیث است، نه اهل درایت و فهم حدیث (به نقل از السنه النبویه بین اهل الفقه و اهل الحدیث، غزالی، ص ۲۹-۳۱).

۸۲. صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۴ و ۲۶ و صحیح البخاری، ج ۷، ص ۱۵۷.

۸۳. الترهیب و الترهیب، منذری، ج ۳، ص ۴۶۶، عن عبدالله بن مسعود مرفوعاً.

۸۴. صحیح بخاری، ج ۷، ص ۹۷ و صحیح مسلم، ج ۱، ص ۷۳.

۸۵. الترهیب و الترهیب، منذری، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۵۱.

۸۶. رک به: (زخرف: ۸۹)، (اعراف: ۱۹۹) و ...

۸۷. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۲۲۹-۲۳۰.

۸۸. صحیح مسلم، ج ۵، ص ۱۳۹ و صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۱۲.

۸۹. رک به: سیره النبویه، ابن هشام، ج ۳، ص ۷۵۸، به نقل از ابن اسحاق؛ الطبقات الکبری، ابن سعد، ج ۲، ص ۶۴ که با عبارت والاول اثبت، واقعه صحیح را نقل کرده است؛ مغازی و افادی، ج ۱، ص ۴۰۴-۴۰۶؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۶۰ از طریق ابن اسحاق؛ المعجم الکبیر، طبرانی، ج ۲۴، ص ۶۰؛ مجمع الزوائد، هیثمی، ج ۶، ص ۱۴۲؛ دلائل النبویه، بیهقی، ج ۴، ص ۴۶ از طریق ابن اسحاق و کتاب مرویات غزوه بنی المصطلق غریبی.

۹۰. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث، اسماعیل کردی، ص ۲۳۳-۲۳۷.

نگرش ما به احادیث جامع باشد. با همه اینها لزوم یاری از خداوند برای اعطای قدرت بر کشف علت‌های پنهان متن حدیث را نیز نباید از نظر دور نگه داشت.

چکیده دیدگاه‌های و نتایج کلی اسماعیل کردی نیز در قالب موارد زیر قابل ارائه است:

باید باور کنیم که نقد محتوایی حدیث چیز جدیدی با خود ندارد، جز آنکه ما را با گذشته‌ای عقلانی مواجه می‌کند که نه عقل را سرکوب می‌کند و نه به نقل قداست صرف می‌بخشد. بدیهی و مسلم بودن انتقاد صحابه به یکدیگر و همچنین مورد انتقاد واقع شدن روایات صحیحین از سوی ائمه اربعه حدیث خود شاهدان قوی بر این مدعا هستند.

چنانچه منشأ اعتقاد به صحت کامل همه روایات صحیحین و قطعی‌الصدر بودن آن کشف و آنگاه به درستی تبیین شود، باب نقد محتوایی این‌گونه کتاب‌ها باز خواهد شد و نتیجه این نقد، ارائه چهره متناسب و کارآمدی از دین اسلام خواهد بود که پاسخگوی شبهات آن یک‌سویه‌نگرایی است که این دین مرفی را متعارض با آموزه‌های علمی و هر نوع پیشرفت بشری می‌دانند.

عامل شکل‌گیری بسیاری از افراط‌ها و تفریط‌ها در حوزه دین روشن است. یا از جانب غیر متخصصان دینی است و یا کسانی که تتبع ایشان در مسائل دینی ناقص بوده است، پس مستندات اینها در مواجهه با روایات قابل اعتماد نیست و نباید دین را از زاویه فهم و نگاه ایشان دریافت.

مواردی چون تعارض با علم قطعی، بداهت عقلی، شأن انبیا، مقام پیامبر (ص) و مسلمات تاریخی، رکاکت معنایی حدیث، مخالفت با قرآن و اشتغال حدیث بر الفاظ بیانگر تجسیم از جمله معیارهای نقد متن از دیدگاه اسماعیل کردی است که البته برخی از این قواعد در برخی دیگر قابل ادغام است و به آنها در متن مقاله اشاره شده است.

برخی ملاک‌های جزئی مؤلف در نقد محتوایی حدیث که قابلیت معیار ندارد، اما مرتبط با قواعد پیش‌گفته است عبارتند از: ۱. به بهانه پذیرش حدیث نباید آن را از معنای ظاهری خارج کرد یا خود را به شدت گرفتار احتمالات و تأویلات مختلف دور از ذهن نمود. ۲. وجود هرگونه تضارب و تعارض در واژگان حدیث نشانه ضعف است (هر چند آن را در شمار معیار نمی‌دانند). ۳. همه روایاتی که شامل الفاظ تجسیم است یکسرنفی نمی‌شود و فقط آنهایی غیر قابل قبول اند که تأویل یا حمل آن بر مجاز، مستند به دلیل نیست و چون شیوه باطنیان با تعسف و دشواری فراوان همراه است، پس تأویل صحیح آن است که مبتنی بر دلیل باشد.

شده، ناظر به چگونگی آغاز وحی و همچنین فترت وحی^{۹۱} است که در آنها مطالبی غیر قابل پذیرش به پیامبر (ص) نسبت داده شده است.^{۹۲}

جمع بندی

در مقام جمع بندی باید به دو جنبه مهم کار اسماعیل کردی توجه داد. یکی استخراج مبانی و پیش فرض‌ها و دیگری توجه به دیدگاه‌ها و شیوه وی در نقد روایات. همان طور که گذشت خلاصه مهم ترین پیش فرض‌ها و مبانی کلی اسماعیل کردی به قرار زیر است:

اسماعیل کردی از نواندیشان اعتدالی است؛ یعنی ضمن اظهار اعتقاد به حجیت سنت نبوی و نیز خبر واحد، بر میراث حدیثی برجای مانده از پیشینیان انتقادهای جدی دارد، در عین حال که از عمومی نشدن این‌گونه انتقادهای نوگرا در سطح جامعه و انحصار آن نزد افرادی خاص نیز بسیار تأسف می‌خورد.

از نگاه او قرآن به سبب هم قطعی‌الصدر و هم قطعی‌الدلاله بودن، تنها معیار دقیق و مستحکم در نقد محتوایی حدیث است.

الفاظ روایات موجود در صحیحین به دلیل عواملی چون رهیافت کذب، نقل به معنا، نقل آحاد و... خطاپذیر است و آنها را وحی منزل تلقی کردن عامل انتساب بسیاری از خرافات و پیرایه‌ها به دین است، پس این روایات نیازمند بازنگری جدی است.

این بازنگری در صورتی کارآمد خواهد بود که افزون بر سند و حتی در جایگاه مهم تر آن، متن حدیث نیز نقد و بررسی شود. دلیل اصلی او برای چنین مدعایی تفاوت جامعه مدرن و پیشرفته امروزی با جامعه سنتی پیشین است که افراد آن و به ویژه جوانان، هر مطلبی را به نام حقیقت دینی بر نمی‌تابند و به دنبال کنکاش جدی درباره آن هستند.

وی معتقد است قواعد نقد متن کافی و روزآمد است، بنابراین نقد متن حدیث نقدی بی ضابطه و بر اساس معیارهای شخصی و سلیقه‌ای نخواهد بود. وی معتقد است عواملی در این میان وجود داشته که با وجود کافی بودن این‌گونه قواعد، کاربرد آن در میان محدثان بسیار محدودتر از نقد سندی بوده است.

از نگاه اسماعیل کردی بررسی‌های سندی در بسیاری از موارد کارساز نیست؛ چون صحت سند لزوماً مستلزم صحت متن نیست.

وی معتقد است بر مبنای فقط یک حدیث نمی‌توان نقد محتوایی صحیحی ارائه کرد. نقد متن در صورتی مفید و واقع‌نما خواهد بود که

۹۱. رک به: مقاله فترت وحی یا طبیعت وحی؛ آتنا بهادری، «حدیث اندیشه»؛ ص ۴۸-۶۲. علامه شرف الدین نیز توضیحات ارزشمندی درباره آغاز وحی در کتاب النص والاجتهاد خود در ص ۲۲۲ ارائه کرده‌اند.

۹۲. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۶۷ باب التبعیر. اول ما بدی به رسول الله من الوحی الرویا الصالحه.

کتابنامه

۱. اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم؛ ابراهيم شريف؛ القاهرة؛ دار التراث، چاپ اول، ۱۴۰۲ق-۱۹۸۲م.
 ۲. اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر؛ فهد بن عبدالرحمن بن سليمان الرومي؛ بی جا، بی نا، چاپ اول، ۱۴۰۷ق-۱۹۸۶م.
 ۳. اختصار علوم الحديث؛ ابوالفداء ابن كثير دمشقي؛ تعليق و شرح؛ صلاح محمد محمد عويضة؛ بيروت؛ دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۹-۱۹۸۹م.
 ۴. اساس التقديس؛ فخرالدين رازی؛ تحقيق احمد حجازي السقا؛ القاهرة؛ مكتبة الكليات الازهرية بالقاهرة، ۱۴۰۶-۱۹۸۶م.
 ۵. الاسماء والصفات؛ احمد بن حسين بن علي بيهقي؛ تحقيق و تخريج؛ عبدالرحمن عميره؛ بيروت؛ دارالجيل، ۱۴۱۷-۱۹۹۷م.
 ۶. أضواء على السنة المحمدية؛ محمود أبو رية؛ بی جا، نشر البطحاء، چاپ پنجم، بی تا.
 ۷. آشنایی با تاریخ و منابع حدیثی؛ علی نصیری؛ قم؛ انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ ۱، ۱۳۸۵.
 ۸. بیان خطأ البخاری؛ الرازی؛ تركيا؛ المكتبة الإسلامية، بی تا.
 ۹. تاریخ حدیث؛ اسدالله جمشیدی؛ قم؛ موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۸۶.
 ۱۰. تاریخ الطبری؛ محمد بن جریر طبری؛ تحقيق؛ مراجعة وتصحيح وضبط نخبة من العلماء الأجلاء؛ بيروت؛ مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ چهارم، ۱۴۰۳-۱۹۸۳م.
 ۱۱. تاریخ بغداد؛ خطیب بغدادی؛ تحقيق؛ مصطفى عبدالقادر عطا؛ بيروت؛ دار الكتب العلمية، چاپ نخست، ۱۴۱۷-۱۹۹۷م.
 ۱۲. تحرير العقل من النقل و قراءه نقديه لمجموعه من احاديث البخاری و مسلم؛ سامر اسلامبولی؛ تنضيد و اخراج؛ محمد السعد؛ دمشق؛ داراوائل، ۲۰۰۱م.
 ۱۳. التريغيب والترهيب من الحديث الشريف؛ زكي الدين عبدالعظيم المنذري؛ تعليق؛ مصطفى محمد عماره؛ بيروت؛ دار الجليل، بی تا.
 ۱۴. التفسير و المفسرون؛ محمد حسين الذهبي؛، بيروت؛، دار احياء التراث العربي، بی تا.
 ۱۵. التمهيد لما في المواطن من المعاني و الاسانيد؛ ابن عبد البرنمری قرطبي؛ تحقيق؛ عبدالله بن الصديق؛ بی جا، بی نا، ۱۳۹۹-۱۹۷۹م.
 ۱۶. جریان شناسی قرآن بسندگی؛ پژوهشی در پیشینه، تحولات و دیدگاه های قرآنیون؛ محمد ابراهیم روشن ضمیر؛ تهران؛ نشر سخن، ۱۳۹۰.
 ۱۷. دانشنامه جهان اسلام؛ به کوشش بنیاد دائره المعارف اسلامي؛ از سال ۱۳۶۲ تا کنون.
 ۱۸. دفع شبه التشبيه بأکف التنزيه؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزی الحنبلي؛ تحقيق و تقديم؛ حسن السقاف؛ الأردن؛ دار الإمام النووي، چاپ سوم، ۱۴۱۳-۱۹۹۲م.
 ۱۹. دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه؛ ابوبکر احمد بن حسين بيهقي؛ تخريج و تعليق؛ عبدالمعطي قلججي؛ بيروت؛ دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۵-۱۹۸۵م.
 ۲۰. السنه النبويه بين اهل الفقه و اهل الحديث؛ محمد غزالي؛ قاهره و بيروت؛ دارالشروق، چاپ یازدهم، ۱۹۹۶م.
 ۲۱. السيرة النبوية؛ ابن هشام الحميري؛ تحقيق وضبط و تعليق؛ محمد محبي الدين عبد الحميد، المدني؛ القاهرة؛ مكتبة محمد علي صبيح و أولاده بمصر، ۱۳۸۳-۱۹۶۳م.
 ۲۲. شرح مسلم؛ النووي؛ بيروت؛ دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷-۱۹۸۷م.
۲۳. شيخ المضيرة أبو هريرة؛ محمود أبو رية؛ چاپ سوم، بيروت؛ منشورات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات و دارالمعارف بمصر، بی جا.
 ۲۴. صحيح البخاری؛ البخاری؛ دمشق؛ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۰۱-۱۹۸۱م.
 ۲۵. صحيح مسلم؛ مسلم النيسابوري؛ بيروت؛ دار الفكر، بی تا.
 ۲۶. الطبقات الكبرى؛ محمد بن سعد؛ بيروت؛ دار صادر، بی تا.
 ۲۷. فتح الباری؛ ابن حجر عسقلاني؛ بيروت؛ دار المعرفة للطباعة والنشر، چاپ دوم، بی تا.
 ۲۸. فتح المغیث بشرح الفیه الحديث؛ شمس الدين ابی الخیر محمد بن عبدالرحمن السخاوی الشافعی؛ درسه و تحقيق؛ د. عبدالکریم الخضیر و د. محمد بن عبدالله آل فهید؛ الرياض؛ مكتبة دار المنهاج للنشر و التوزيع بالریاض، چاپ اول، ۱۴۲۶.
 ۲۹. فترت وحی یا طبیعت وحی؛ آتنا بهادری؛ «حديث انديشه»؛ شماره ۱۵.
 ۳۰. الكافي؛ محمد بن يعقوب الكليني؛ تصحيح و تعليق؛ علی أكبر الغفاری؛ طهران؛ دار الكتب الإسلامية، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ ش.
 ۳۱. مجمع الزوائد؛ هيثمی؛ بيروت؛ دار الكتب العلمية، ۱۴۰۸-۱۹۸۸م.
 ۳۲. مختصر المومل في الرد الى الامر الاول؛ ابوشامه مقدسی؛ تخريج و تعليق؛ صلاح الدين مقبول احمد؛ كويت؛ دار غراس للنشر والتوزيع، چاپ دوم، ۱۴۲۴-۲۰۰۳م.
 ۳۳. مرويات غزوه بني المصطلق و هي غزوه المريسيع؛ تحقيق؛ ابراهيم بن ابراهيم القريبي؛ المدينة؛ الجامعه الاسلاميه بالمدينه المنوره، چاپ دوم، ۱۴۲۵.
 ۳۴. مشكل الحديث و بيانه؛ حافظ ابوبكر بن فورك؛ تحقيق و تعليق؛ موسى محمد علي؛ بی تا، مطبعة حسان، ۱۹۷۹م.
 ۳۵. المعجم الكبير؛ طبرانی؛ تحقيق و تخريج؛ حمدي عبد المجيد السلفي؛ بی جا، دار احیاء التراث العربي، چاپ دوم.
 ۳۶. معنای متن؛ پژوهشی در علوم قرآن؛ نصر حامد ابوزید؛ ترجمه مرتضی کریمی نیا؛ تهران؛ طرح نو، ۱۳۸۰.
 ۳۷. المغازی؛ محمد بن عمر بن واقدی؛ تحقيق؛ دکترمارسدن جونس؛ بيروت؛ عالم الكتب، چاپ سوم، ۱۴۰۴-۱۹۸۴م.
 ۳۸. مقدمة في علوم الحديث؛ ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن؛ تحقيق؛ تعليق و شرح و تخريج؛ أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة؛ بيروت؛ دار الكتب العلمية، چاپ نخست، ۱۴۱۶-۱۹۹۵م.
 ۳۹. الموضوعات؛ ابن الجوزی؛ ضبط و تقديم و تحقيق؛ عبدالرحمن محمد عثمان؛ المدينة المنورة؛ المكتبة السلفية، چاپ نخست، ۱۳۸۶-۱۹۶۶م.
 ۴۰. نحو تفهیل قواعد نقد متن الحدیث؛ اسماعیل کردی؛ دمشق؛ داراوائل، چاپ دوم ۲۰۰۸م.
 ۴۱. النص و الإجهاد؛ السيد شرف الدين؛ تحقيق و تعليق؛ أبو مجتبی؛ قم؛ أبو مجتبی، چاپ نخست، ۱۴۰۴.
 ۴۲. نگاهی به جریان های حدیثی معاصر اهل سنت؛ مهدی مهریزی؛ «علوم حدیث»؛ شماره مسلسل ۳۴، سال نهم شماره چهارم زمستان ۱۳۸۳.
43. Encyclopedia of the Quran, Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden – Boston, 2002.